ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 5 Oktober 1961

DIE SUBJEKTIVIERUNG DES GLAUBENS IN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT

Tagung vom 9. bis 11. Juni 1961

In den Diskussionen über die Wahrheit des christlichen Glaubens spielen in neuerer Zeit die Begriffe „subjektiv" und „objektiv" eine große Rolle. Sie stammen aus der Erkenntnistheorie und dienen dort meist dazu, eine nach dem jeweiligen Stande des Wissens für jedermann gültige, „objektive" Erkenntnis von einer solchen zu unterscheiden, die entweder nur relativ zu einem besonderen Gesichtspunkt gilt oder gar als nur persönliche Überzeugung bzw. Meinung nichts anderes ausdrückt als die private Geneigtheit, etwas für wahr zu halten.

Solche „subjektive" Vorstellungen können auch Irrtümer und Täuschungen sein, denen einzelne oder mehrere Menschen infolge der Beschränktheit ihrer Urteilskraft anheimfallen, wie z. B. bei Vorurteilen, Illusionen, „fixen Ideen" oder Ideologien. Darum wird „Subjektivität" des Denkens auch als Mangel an Sachlichkeit verstanden.

Aller Fortschritt in strenger, wissenschaftlicher Erkenntnis scheint darauf zu beruhen, daß die menschliche Subjektivität erfolgreich ausgeschaltet wird. Die wissenschaftliche Forschung hat zu diesem Zweck bestimmte rationale Methoden ausgebildet. Was dann vor den Kriterien objektiver Gültigkeit nicht bestehen kann, mag — so meint man — allenfalls noch als Inhalt eines „subjektiven Bedürfnisses", daran zu „glauben", anerkannt werden. Oder man hält es, wie die ästhetischen Wertschätzungen, für eine Sache des subjektiv-bedingten „Geschmacks". Die „subjektiven" Inhalte der menschlichen Welt- und Lebensanschauung lassen sich bestenfalls noch psychologisch, schlimmstenfalls nur psychopathologisch erklären.

Der mit Beginn der Neuzeit aufbrechende Widerspruch zwischen dem neuen wissenschaftlichen und dem überlieferten, anscheinend biblisch beglaubigten Weltbild hat nun allmählich dazu geführt, daß man im Sinne jener erkenntnistheoretischen Unterscheidung den religiösen Glauben zu dem rechnete, was grundsätzlich nur subjektive Wahrheit haben, ja vielleicht überhaupt nur eine menschlich-subjektive Illusion sein kann.

Aber die einfache Überlegung, daß auch objektiv-gültige Erkenntnisse nicht denkbar sind ohne ein Subjekt, das sie erarbeitet hat und für sich gelten läßt, macht die Frage unabweislich, ob nicht auch sie nur für eine bestimmte subjektive Einstellung Gültigkeit haben, nämlich

eine solche, die aus vielleicht gut begründeten, aber einseitigen Motiven nur das für wahr halten will, was sich prinzipiell jedermann jederzeit demonstrieren läßt. Es ist aber keineswegs eine selbstverständliche oder ausgemachte Sache, daß *nur* dergleichen Erkenntnisse „wahr" sein können. Die volle Wirklichkeit könnte doch so beschaffen sein, daß gewisse Wahrheiten von ihr sich erst einer anderen „subjektiven" Einstellung erschließen. So könnte das Subjekt gerade in seiner „Subjektivität" ein unentbehrliches Organ der Wahrheitsfindung sein. Dann aber dürfte „Subjektivität" nicht nur im Sinne einer abwertenden Beschränktheit verstanden werden! „Subjektivität" müßte auch das bedeuten, was ein Subjekt seinem Wesen nach ist, nämlich ein für Wahrheit aufgeschlossenes Wesen. In der Bedingtheit durch „subjektive Einstellung" dürfte nicht mehr ohne weiteres ein Einwand dagegen gesehen werden, daß gerade in ihr — und vielleicht sogar *nur* in ihr — Wahrheiten erfahrbar sind, die der sogen. „objektiven" Denkweise verschlossen bleiben müssen und mit deren Kriterien auch nicht geprüft werden können.

Seitdem die Aufklärungsphilosophie den Maßstab der rationalen Objektivität — der sich in der mathematischen Naturwissenschaft so glänzend bewährte — für alle Bereiche der Wirklichkeit verbindlich gemacht hatte und ihn auch in der neuen bürgerlichen Gesellschaft auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen angewandt wissen wollte, war alles, was ihm nicht zu genügen schien, der „subjektiven Innerlichkeit" überlassen und in ihr Belieben gestellt worden. Zwischen dieser und den „allgemein gültig" bestimmbaren „äußeren Verhältnissen" der Natur und der Gesellschaft trat eine *Entzweiung* ein, die noch heute weithin unsere geistige Situation kennzeichnet. Und doch hat es wahrlich nicht an Bemühungen gefehlt, sie in einer kritischen Besinnung zu überwinden, wie sie hier zu Anfang angedeutet wurde. U. a. hat sich der Deutsche Idealismus, besonders *Hegel* in seiner dialektischen Philosophie, um dieses Problem bemüht. Man sagt freilich, sein Lösungsversuch sei „gescheitert". Auch, wenn das noch heute zugegeben werden müßte, wäre es vielleicht der Mühe wert, seine Gedanken noch einmal zu studieren, weil er jedenfalls das genannte Problem sehr klar erkannt und seinen Ursprung durchschaut hat.

Die Evangelische Akademie Hofgeismar hatte deshalb Professor Dr. Joachim *Ritter* und seinen Schüler, Dr. Günter *Rohrmoser*, eingeladen, das Ergebnis ihrer Hegel-Forschung vorzutragen, weil sie neues Licht auf die Fragestellungen wirft, die *Hegel* bewegten. Es sind nicht zuletzt Probleme, die sich daraus ergeben, daß der christliche Glaube in jenem zweideutigen Sinn zu einer Sache der „Subjektivität" erklärt worden ist. Er wurde infolgedessen tatsächlich einer zunehmenden „Subjektivierung" ausgeliefert. Was besagt es nun, wenn die Theologie neuerdings auf seine „Objektivität" pocht und doch wiederum die „Nicht-Objektivierbarkeit" seiner Inhalte betont? Gibt es eine Theologie „jenseits der Subjektität", wie *Heidegger* die Auffassung nennt, der zufolge der Mensch das „Subjekt" aller Wahrheit im Sinne der für sie entscheidenden Instanz sein soll?

Die nachfolgend abgedruckten Referate sollen den Lesern zur Kenntnis bringen, was die Redner zu diesen Fragen zu sagen hatten. Auf die Mitteilung dessen, was in der Aussprache zustimmend oder kritisch zu Wort kam, muß verzichtet werden. Es war nicht zu erwarten, daß Einigkeit in einer Sache erreicht würde, die sehr gründliches Studium und eine erneute Überprüfung geläufiger Vorstellung erfordert — eine denkerische Besinnung, die auch dem „Laien" heute zugemutet werden darf, weil sie ihn gewiß nicht weniger angeht als die Theologen und Philosophen vom Fach.

Hermann Noack

SUBJEKTIVITÄT UND INDUSTRIELLE GESELLSCHAFT

Zu Hegels Theorie der Subjektivität[1]

Professor Dr. Joachim Ritter, Münster/Westf.

I.

Was zur Erörterung steht, wenn Hegels Philosophie von *Subjektivität* spricht, und was der Begriff der Subjektivität meint, fordert dem Bewußtsein der Gegenwart kaum noch unmittelbare Teilnahme ab. „Subjektivität" gehört so zum „Subjekt", wie etwa zum captivus die captivitas als innerer Zustand und Verfassung seines Seins und Lebens in sich gehört. *Subjekt* ist in der Sprache der Philosophie seit dem 17. Jahrhundert das Individuum, das Ich, sofern es sich erkennend wie handelnd zu dem Gegebenen in seinem ganzen Umfang als „Objekt" verhält, es zum Gegenstand des Erkennens macht oder es praktisch aneignet und verändert. Die „Subjektivität" ist so das Subjekt in allem, was sein Sein in sich und für sich in Anlagen, Fähigkeiten, im Empfinden, Wollen, Denken, in Sehnsucht, Liebe, Leiden, Glauben ausmacht. Wo Hegel daher von der „Subjektivität" des einzelnen oder von ihm als „Subjektivität" spricht, da geht es ihm nicht um die äußeren Verhältnisse, um die Umstände und die Welt, darin das Individuum lebt, sondern um sein „Beisichselbstsein" in seiner „Innerlichkeit" und um sein inneres Leben, in dem er in Gefühlen und Gedanken, in der Moralität seines sittlichen Bewußtseins, in Vorsatz und Schuld als er selbst in der Welt lebt, die sein Leben ausmacht. — Doch Begriffe so für sich gesetzt sind wie Figuren auf dem Schachbrett, die, vereinzelt und ohne die anderen Figuren auf ihm bewegt, nur das isolierte Tote sind, das keinen Sinn und keine Kraft hat.

Die eigentliche Schwierigkeit, mit der jeder Versuch, der Hegelschen Theorie der Subjektivität in ihrer aktuellen Bedeutung nahe zu kommen, rechnen muß, liegt darin, daß kaum eine Philosophie sonst so wie die Hegels von negativen Vorurteilen überlagert und gleichsam zugedeckt worden ist. Schon in der ersten ihm folgenden Generation wurde sie als Bollwerk der Reaktion, preußische Staatsphilosophie, Vergottung der Staatsmacht und Rechtfertigung der bestehenden Wirklichkeit abgetan. Die Theologie hat sie als „Pantheismus" oder als ein Denken verworfen, das sich anmaße, Gott philosophisch zu erkennen. Die Wissenschaft ist über sie als bloßes „Spekulieren" hinweggegangen, das eine längst überständige und zum Untergang bestimmte Metaphysik festhalten und erneuern will. Jetzt in unseren Tagen hat u. a. K. R. Popper den Angriff auf Hegel wieder aufgenommen; er sei als „Feind der offenen Gesellschaft" der Vorläufer und Wegbereiter des Faschismus', er habe versucht, die

---

1 Der Abhandlung liegen im wesentlichen folgende Texte zugrunde:
„Grundlinien der Philosophie des Rechts" hg. v. J. Hoffmeister Hamburg 1955 (Rph); nur die von E. Gans aus Vorlesungsnachschriften zusammengestellten, in seiner Ausgabe von 1833 den Paragraphen hinzugefügten „Zusätze" (Z), die Hoffmeister im Rückgriff auf den von Hegel selbst veröffentlichten Text nicht hat, werden nach der Stuttgarter Jubiläums-Ausgabe (WW) hg. v. H. Glockner Bd 7 zitiert.
„Dokumente zu Hegels Entwickelung" hg. v. J. Hoffmeister Stuttgart 1936 (Dok.).
„Erste Druckschriften" hg. v. G. Lasson Leipzig 1928 (E. D.).
„Phänomenologie des Geistes" WW Bd 2 (Phän.).
„Schriften z. Politik u. Rechtsphilosophie" hg. v. G. Lasson Leipzig 1913 (Pol.).
„Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816" I—XXXIII. Abtheilung WW Bd 6 (Verh.).
„Die Vernunft in der Geschichte" (Einltg. d. Vorl. ü. d. Philosophie der Weltgeschichte) hg. v. J. Hoffmeister Hamburg 1955 (VG); im übrigen wird diese Vorlesung (PhG) nach WW Bd 11 zitiert.
„Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" (GPh) WW Bd 17—19.
„Briefe von und an Hegel" 4 Bde (1—3 hg. v. J. Hoffmeister, 4 hg. v. R. Flechsig) Hamburg 1952, 1953, 1954, 1960 (Br.).
Vor allem für das im 1. Teil der Abh. Gesagte sei auf des Verf. Arbeit: „Hegel und die französische Revolution" (Veröff. d. AG. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen Geisteswiss. H. 63) Köln und Opladen 1957 verwiesen; daselbst S. 81—112 eine v. K. Gründer zusammengestellte und bearbeitete Bibliographie z. politischen Theorie Hegels.

Menschheit in einer „Erneuerung primitiven Stammeswesens (renaissance of tribalism) durch das „preußische Autoritätssystem" und den „Pangermanismus" zu ersetzen[2]. Ernster und nicht ohne ein Element des Tragischen ist es aber, daß vor allem die protestantische Theologie weithin auf dem Verdikt über die Philosophie Hegels besteht, obwohl sie für ihn selbst geschichtlich und sachlich den Protestantismus voraussetzt und es unternimmt, ihn in seinem Verhältnis zur modernen Gesellschaft zu bestimmen und als ihre Voraussetzung zu begreifen.

So wird es notwendig, die harte Schale des Vorurteils zu durchbrechen; es gilt zuerst zu bestimmen, was Hegels Philosophie zum Gegenstand hat, um so den Zusammenhang freizulegen, in den für sie das Problem der Subjektivität aufbricht und ihre Theorie gefordert wird.

Das zuerst und hauptsächlich Anstößige wie Mißverständliche war und ist vielfach bis heute das *Spekulative*. Hegel hat seine Philosophie im ausdrücklichen Einholen und Vergegenwärtigen der Einen Philosophie von Griechenland her als „spekulative Wissenschaft" definiert; ihre Aufgabe sei, „das, was ist, zu begreifen"[3]. „Spekulation" (cognitio speculativa) ist der lateinische, seit der frühen Scholastik fest gewordene Übersetzungsbegriff der griechischen „Theorie"; die „Theorie" ist „freie" Betrachtung, die aus dem Zusammenhang der praktischen Notwendigkeit gelöst, sich dem Ganzen dessen, was ist, zuwendet und es als „Seiendes" begreift. In der Aufgabe, als spekulative Wissenschaft das, was ist, zu begreifen, bestimmt Hegel so seine eigene Philosophie, indem er mit ihr die „erste Philosophie" (Metaphysik) der Tradition erneuert; er nimmt ihre auf Aristoteles zurückgehende Definition auf, daß sie „theoretische Wissenschaft des Seienden als Seienden" und „Theorie" sei, „die sich um das Sein sammelt"[4].

Aber diese spekulative Wissenschaft wird dann zugleich von Hegel als *„ihre Zeit im Gedanken erfaßt"* bestimmt. Über sie wird als Leitwort der Spruch gestellt: „*Hier* ist die Rose, *hier* tanze". Der Philosoph wird der „Sohn seiner Zeit" genannt; statt über die eigene Zeit hinauszugehen und eine Welt, wie sie sein soll, in Gedanken zu entwerfen und ein Seiendes zu suchen, das, wer weiß wo, — nur nicht in der Wirklichkeit selbst seinen Ort hat, fällt es ihm zu, im Gegenwärtigen „die Substanz, die ihm immanent" und das „Ewige, das in ihm gegenwärtig" ist, zu begreifen und so *die der eigenen Zeit und Wirklichkeit einwohnende Vernunft und Wahrheit aus ihrem Grunde zum Begriff und zum Gedanken an den Tag des Wissens hervorzubringen*[5].

Diese gegenwärtige Zeit, zu deren spekulativem Gedanken sich die Philosophie Hegels macht, ist das *Zeitalter der französischen Revolution*. Als der Sturm in Frankreich losbrach, war Hegel, neunzehnjährig, Student im Tübinger Stift. Aus dem Enthusiasmus für sie ist damals die Freundschaft mit Schelling und Hölderlin hervorgegangen. Als Hegel im November 1831 stirbt, war ein Jahr vorher das System der Restauration zusammengebrochen und nach Straßenkämpfen (27. bis 29. Juli) Karl X. verjagt worden. Darauf hat Hegel in der letzten Fassung der Vorlesung zur „Philosophie der Weltgeschichte" in Worten bezug genommen, in denen die Identität des eigenen Lebens und Philosophierens mit dem Gang und Fortgang der Revolution zur Sprache kommt: Wo „ein altes Herz sich freuen könnte, nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen", ist „wieder ein Bruch geschehen und die Regierung ist gestürzt worden"; so gehe „die Bewegung und Unruhe" fort; das Problem der politischen

---

2 K. R. Popper „The Open Society and its Enemies" 2 vol. London 1945 2nd ed. (rev.) 1952 II. c. 12 p. 27—80.
3 Rph Vorr. S. 16.
4 Aristoteles Met. I, 2 982 b7 seq.; VI, 1 1026 a6 seq.; XII, 1 1069 a18.
5 Rph Vorr. S. 16 vgl. S. 15.

Stabilisierung bleibe der „Knoten, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat[6].

So bleiben die Fragen, vor die die Umwälzung der alten Welt stellt, ungelöst. Hegel hat früh die Abstraktheit und die Unfähigkeit der Revolution, eine positive tragfähige politische Ordnung zu schaffen, an der Zugehörigkeit des Terrors zu ihr erkannt, in dem der Tod zu dem „plattesten", „kältesten Tod" entleert wurde, der nur wie das „Durchhauen eines Kohlhauptes" oder ein „Schluck Wassers" ist[7]. Dennoch hat Hegel Zeit seines Lebens an dem Enthusiasmus für die Revolution festgehalten. Wo der „Geist einen Ruck getan" und eine neue Gestalt gewinnt, während die „ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt" wie ein „Traumbild" zusammenfallen, muß die Philosophie, die an sich „etwas Einsames" ist, zur Aufmerksamkeit „auf die Geschichte des Tages" werden; sie begrüßt und erkennt das Neue und setzt sich so dem „Extrem des steifen Beharrens auf dem positiven Staatsrecht eines verschwundenen Zustandes" als „Verschlafen der reichsten Jahre, die die Weltgeschichte kennt", entgegen[8]. Noch in den letzten Jahren seines Lebens hat Hegel die Revolution „einen herrlichen Sonnenaufgang" genannt, den „alle denkenden Wesen" in „erhabener Rührung" und mit dem „Enthusiasmus des Geistes" gefeiert haben[9]. Er hat Zeit seines Lebens den Tag des Bastillesturms wie den Tag der Reformation feiernd geehrt.

Das Weltgeschichtliche, das der politischen Revolution ihr Recht wie ihre Macht gibt, gegen die es keinen Widerstand gibt, liegt für Hegel darin, daß *sie im Menschenrecht (droit de l'homme) die Freiheit des Menschen als Menschen zum Prinzip des Rechts und des Staates setzt:* Es gehöre mit ihr jetzt der „Bildung, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen an, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin alle (Menschen) identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist"[10]. Damit wird prinzipiell jede Form von Unfreiheit als Sklaverei, Leibeigenschaft, Hörigkeit usf. — auch da, wo sie fortbesteht — zum Unrecht und der Mensch als Mensch zum Subjekt und so die Freiheit zur Substanz und zum Grund des Rechts wie des Staates erhoben. Das macht für Hegel die weltgeschichtliche Bedeutung der Revolution und ihre Einmaligkeit aus: „Im Gedanken des Rechts ist jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde soll nunmehr alles basiert sein. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden"[11].

Während aber die denkenden Geister sonst, die zunächst die Revolution begrüßt und mitgefeiert hatten, sich dann im Anblick ihres negativen Treibens und seiner Vergeblichkeit meist bald von ihr abwenden, ist für Hegel ihr Gedankenprinzip des Rechts wie des Staates aus dem unsicheren und haltlosen Element bloßer politischer Ideen und Forderungen herausgehoben; es hat im Boden der geschichtlichen Wirklichkeit selbst seinen Grund. Hegel hatte bereits früh, in den Jahren seiner Berner und Frankfurter Hauslehrertätigkeit — damals wohl als Einziger überhaupt in Deutschland — erkannt, daß sich mit dem Menschenrecht der Revolution und in der Auflösung der alten Ordnungen als *die eigentliche Umwälzung im Grunde der geschichtlichen Wirklichkeit selbst die bürgerliche industrielle Gesellschaft politisch konstituiert und sich ihr Recht und ihren Staat zu schaffen sucht.* In der Rph von 1820 ist daher die sich in England und Frankreich bereits unaufhaltbar durchsetzende gesellschaftliche Revolution zum ersten Problem geworden und in die Mitte des philosophischen

---

6 PhG WW 11, 562 f.
7 Phän. WW 2, 454.
8 Vgl. Dok. S. 352; Br. Nr. 85 v. 23. 1. 1807; Verh. WW 6, 395 f.
9 PhG WW 11, 557 f.
10 Rph § 209.
11 PhG WW 11, 557.

Begreifens gerückt. Alle politischen, rechtlichen, geistigen Probleme, die die politische Revolution aufgeworfen hat, werden von Hegel jetzt auf die sich konstituierende bürgerliche Gesellschaft bezogen. Sie ist die Umwälzung, die Europa in der Konkretheit des in seiner Geschichte gebildeten menschlichen Seins ergreift; sie wird sich ebenso künftig über die Erde verbreiten: In dem „Übermaß des Reichtums", in welchem die bürgerliche Gesellschaft „nicht reich genug" ist, dem „Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels (Proletariats) zu steuern", wird sie durch ihre eigene immanente „Dialektik" „über sich hinausgetrieben"; sie muß „außer ihr in anderen Völkern . . . Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel suchen". Wie für die alte europäische Welt der bisherigen Weltgeschichte die „Erde, fester Grund und Boden" die Bedingung war, so wird „für die Industrie das nach außen sie belebende Element das Meer"; sie setzt „durch dies größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs". Mit dem Verkehr werden im Handel und in der Entsendung von Bürgern auch die für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven, auf Freiheit gegründeten „rechtlichen Verhältnisse" über die Erde ausgebreitet. Hegel nennt daher den Handel das „größte Bildungsmittel"; er habe „welthistorische Bedeutung"; mit ihm werde die der bürgerlichen Gesellschaft ihrem Menschenrecht gemäß einwohnende Tendenz, zur Menschheitsgesellschaft zu werden, notwendig verwirklicht werden. Hegel hat in der Vorlesung zur Rph dazu ausgesprochen, daß so auch der Kolonialismus in dem ihm innewohnenden Widerspruch zu den Prinzipien der Freiheit über sich hinausweise. Bereits jetzt seien aus ihm „Emanzipationen" hervorgegangen, „wie die Geschichte der englischen und spanischen Kolonien zeigt" (USA; südamerikanische Unabhängigkeitskriege 1810–1825). Die Befreiung der Kolonien werde sich dabei einmal als „der größte Vorteil für den Mutterstaat" erweisen, „so wie die Freilassung der Sklaven als der größte Vorteil für den Herrn" [12].

Vielleicht wird hier (an einer der wenigen Stellen, an denen Hegel vorblickend vom Künftigen spricht), mit besonderer Eindringlichkeit deutlich, wie verschieden seine Philosophie als Theorie ihres Zeitalters von dem ist, was Kritik und Polemik zu ihrem Bilde gemacht haben. *Hegels Philosophie ist im Ausgang von der französischen Revolution in allen ihren Elementen und gedanklichen Verzweigungen Philosophie der sich konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft.* Als spekulative Philosophie hebt sie den in zwei Jahrtausenden gebildeten Reichtum des philosophischen Gedankens in sich auf, um dafür gerüstet zu sein, die Vernunft der sich vollziehenden Umwälzung zu begreifen.

Das aber hat inhaltlich Bedeutung. In der Wende der Zeit, da sich die industrielle Gesellschaft in der Emanzipation aus dem Zusammenhang der europäischen Herkunft konstituiert, und die Weltgeschichte sich anschickt, den Boden der alten europäischen Welt zu verlassen und zur Geschichte des Menschengeschlechts zu werden, unternimmt es Hegel, das alles bestimmende Problem dieser Trennung der alten geschichtlichen und der künftigen neuen Welt der Gesellschaft auszutragen und sie in ihrem Grunde zu begreifen. Während in Frankreich *Auguste Comte's* „Philosophie positive" die Gesellschaft zur einzigen Wirklichkeit des Menschen macht und die Tradition der europäischen Theologie und Metaphysik liquidiert, um an ihre Stelle die „physique sociale" oder „Soziologie" zu setzen, schlägt Hegel den Weg ein, die politische und soziale Revolution der Zeit in den Horizont der bisherigen Weltgeschichte hineinzustellen, um so die substantielle Bestimmung der Gesellschaft zum Begriff zu bringen, die ihr durch ihre für sich gesetzte und isolierte, verselbständigte Theorie nicht abgewonnen werden kann.

---

12 Rph §§ 245–248; § 248 Z.
13 VG S. 62 f.

II.

In diesem Zusammenhang stehen das Problem wie die Theorie der *Subjektivität*. In der „Philosophie der Weltgeschichte" bringt Hegel die Freiheit als das mit der französischen Revolution gesetzte Rechts- und Staatsprinzip geschichtlich in Beziehung zum Aufgang der Freiheit in der griechischen Polis und dann zum Christentum. Die Geschichte, die damit beginnt, daß mit der Polis eine politische Bürgerschaft in die Welt kommt, deren Bürger Freie sind, gehe mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft ihrem Abschluß entgegen. Während in Griechenland nur „einige frei" waren und so die Freiheit als eine „zufällige, unausgearbeitete, vergängliche und beschränkte Blume" noch die Sklaverei und so die „harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen" bei sich hatte, „wissen wir, daß *alle* Menschen an sich frei (sind), der *Mensch* als *Mensch* frei ist" [13]. *In den Zusammenhang dieses weltgeschichtlichen Ganges von der „Freiheit einiger" zur „Freiheit aller" stellt Hegel das Christentum. Mit ihm komme zuerst das Bewußtsein in die Welt, daß der „Mensch als Mensch frei" ist und daß „das Subjekt unendlichen Wert habe"*; im Christentum werde so das „Substantielle des Zweckes des Weltgeistes durch die Freiheit eines jeden" erreicht [14]. Aber diese christliche Freiheit aller steht für Hegel in ihrer alle weltlichen Verhältnisse übergreifenden religiösen Substanz auch unmittelbar in Beziehung zu Recht und Politik. Obwohl an sich mit dem Christentum Freiheit grundsätzlich unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf. werde, habe doch mit seiner Annahme weder „unmittelbar die Sklaverei aufgehört", noch seien „die Regierungen und Verfassungen, auf eine vernünftige Weise organisiert, auf das Prinzip der Freiheit gegründet" worden. *Daher gehört für Hegel die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft als Freiheit aller positiv in den Zusammenhang der Geschichte christlicher Freiheit.* Sie sei nunmehr als das „in der innersten Region des Geistes" aufgegangene Prinzip „in einer schweren, langen Arbeit der Bildung" in das „weltliche Wesen" hineingebildet worden. Die Freiheit aller, die das Christentum geistig gebracht hat, erhält mit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Recht *weltliche Existenz* [15].

Aber diese geschichtliche und sachliche Beziehung des Christentums und der modernen industriellen Gesellschaft und ihrer Revolution aufeinander, ist damals wie heute der Zeit fremd geblieben. Während für Comte und dann für die Theorie der sozialen Revolution das Christentum mit dem Aufkommen der industriellen Gesellschaft sein Recht verlieren soll, hatte Novalis 1799 mit einer „Die Christenheit oder Europa" betitelten Abhandlung der Revolution das Bild der vergangenen schönen Zeiten entgegengestellt, „wo Europa ein christliches Land war". In der Trennung von ihnen wird von ihm die Gegenwart negativ durch den Verlust und Verfall des Christlichen bestimmt; sie sei als die „neue Zeit" in ihrer Revolution „rastlos damit beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen, die Wissenschaften von der Poesie zu säubern und jede Spur des Heiligen zu vertilgen" [16]. Das wirkt bis heute da fort, wo in der Diagnose der Zeit als „Verfall" der modernen Welt das „christliche Abendland" entgegengehalten und seine Restauration als Heilmittel gegen den jetzigen Verlust der mit dem „Abendländischen" gleichgesetzten christlichen Substanz verordnet wird. Dem gegenüber hat Hegel die moderne Gesellschaft nicht nur nicht als Verfall, sondern als Erfüllung der europäischen Geschichte begriffen und die christliche Freiheit mit ihrem rechtlichen und politischen Prinzip verbunden.

Das scheint die Vorbehalte der Theologie gegen Hegels philosophische Deutung des Christentums eher zu bestätigen als zu widerlegen. Es kann so aussehen, als würde bei ihm

---

14 VG S. 62 f. und S. 64.
15 VG S. 62.
16 Novalis WW hg. v. Wasmuth I, 279 ff.

die dann für die radikale Kritik am Christentum typische Figur vorgezeichnet, daß der reale Kern der christlichen Freiheit die politisch rechtliche sei, und daß sie so mit ihrer gesellschaftlichen und staatlichen Verwirklichung ihren religiösen Sinn als bloße Form und als das jetzt überflüssig und historisch Gewordene abwerfen könne.

Aber dagegen steht, daß Hegel den *Begriff christlicher Freiheit in der Bestimmung der Subjektivität aufnimmt*. Wenn er die Menschenrechte auf die christliche Freiheit bezieht, so macht er damit geltend, daß mit ihnen die Freiheit als Freiheit des Einzelnen in seiner Subjektivität, religiös in seinem Verhältnis zu Gott, ethisch in seinem Gewissen, allgemein in seinem in der Innerlichkeit des Selbst gegründeten Sein zum Prinzip des Rechts und des Staates wird. Das bedeutet, daß Hegel die christliche Freiheit aller nicht nur nicht zu einer bloßen Übergangserscheinung zwischen der Polis und der universal gewordenen modernen bürgerlichen Gesellschaft herabsetzt, sondern positiv mit der im Christentum gegebenen Bestimmung des Individuums und seiner subjektiven Freiheit das einholt, was weder in dem für sich gesetzten Rechtsbegriff der Freiheit noch überhaupt auf dem Boden der industriellen Gesellschaft als ihrem Begriff immanent vorkommt und vorkommen kann.

Das wird in der Art, wie er methodisch das Prinzip der Subjektivität in das Spiel einbringt, auf eine großartige Weise deutlich. Er geht von der Subjektivität und ihrer Freiheit als einer *„zweiten Gestalt" der europäischen Weltgeschichte* aus, die auch bereits durch ihren Ort von dem Schauplatz unterschieden ist, auf dem sich in Europa — vorbereitet in der Aufklärung — die politische Revolution ereignet: *„Die große Form des Weltgeistes", die sich im Zeitalter der Revolution in der Philosophie Kants, Fichtes, Schellings „erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus, die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Gesinnungen, in Liebe und Verstand sich darstellt"* [17]. Während sich die moderne gesellschaftliche Welt im „Westen" bilde, trete die Subjektivität im „Norden" mit dem Protestantismus in die Weltgeschichte. Die gleiche Figur kehrt wieder, wo Hegel in der „Philosophie der Weltgeschichte" die beginnende Neuzeit als den „Tag der Allgemeinheit" durch das „Edelste und Höchste" kennzeichnet, „was der durch das Christentum frei gewordene Menschengeist als seinen ewigen und wahren Inhalt darstellt" [18]: „Während die übrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika . . ., Reichtümer zu gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen", hat in Deutschland ein „einfacher Mönch" die Gewißheit des Glaubens „in dem tieferen Grabe der absoluten Idealität alles Sinnlichen und Äußerlichen, in dem Geiste" und in dem „Herzen" als „eine dem Bedürfnisse des Innersten geschehene Darbietung" gefunden und so den Glauben aus der Äußerlichkeit in „die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, der Wahrheit von Gott" zurückgenommen. Das Individuum weiß nun, daß das „Herz" und die „empfindende Geistigkeit" als die „Subjektivität *aller* Menschen" in den Besitz der Wahrheit kommen sollen, während „alle Verhältnisse der Äußerlichkeit" für die Bestimmung des Individuums in sich und im Verhältnis des Glaubens „wegfallen" [19].

Wenn man dieser an die Reformation anknüpfenden Bestimmung der Subjektivität zunächst folgt, dann kann es so aussehen, als wolle Hegel sagen, daß sich mit der Zurücknahme des Glaubens aus der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit ein „inneres Reich" der Subjektivität in Deutschland bilde, während die westliche Welt in die Wirklichkeit hinausgestürmt sei und das äußere Reich des Menschen, das mit der modernen Gesellschaft Wirklichkeit werden wird, zu bauen begonnen habe. Aber das ist *nicht* der Sinn der Hegelschen Ausführung. Die Subjektivität wird von ihm die *„zweite welthistorische Gestalt" genannt, weil mit ihr die Substanz*

17 Glauben und Wissen (1802) E. D. S. 225.
18 PhG WW 11, 518.
19 PhG WW 11, 521 ff.

der Freiheit positiv zum Begriff kommt, die mit der modernen Gesellschaft in der westlichen Welt im Umsturz aller alten Ordnungen zur Basis von Recht und Staat wird. Daher sagt Hegel, daß Deutschland in der „Nullität" seiner politischen Wirklichkeit in den Philosophien Kants, Fichtes, Schellings an der Revolution positiv teilgenommen hat. Diese Teilnahme hat die konkrete Bedeutung, daß in diesen Philosophien der Subjektivität das Prinzip der Revolution, das sie selbst nur negativ in der Entgegensetzung zum „ancien régime" geltend macht, positiv und als es selbst zu seinem Begriff und an den Tag des Wissens gebracht wird: „Kantische, fichtesche, schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen . . . An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte haben nur diese zwei Völker Teil, das deutsche und das französische Volk . . . In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt" [20]. Der Begriff, der in diesen Philosophien ausgebildet wird, ist der Begriff der Subjektivität. In ihnen kommt so an den Tag, daß *das Subjekt der Gesellschaft und des auf Freiheit gegründeten Staates der einzelne als er selbst in seiner Subjektivität ist.*

Dem entspricht, daß Hegel dann auch unmittelbar sagen kann, die Subjektivität sei in der Bewegung der Geschichte von der Reformation bis zu dem, was jetzt geschehen ist, zu ihrer Verwirklichung gekommen: Mit dem Prinzip der Subjektivität sei „das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des *freien Geistes*, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist . . . Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden . . . Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden", damit sie der Freiheit des Individuums in seiner Subjektivität „gemäß und vernünftig seien" [21]. Während es zunächst so aussehen konnte, als neutralisiere Hegel die christliche Freiheit in ihrer Beziehung auf die moderne Gesellschaft, zeigt sich jetzt, daß die im Christentum aufgegangene, im Protestantismus aus der Äußerlichkeit in das Selbst des einzelnen zurückgenommene Freiheit sich für Hegel als das Prinzip erweist, das der politischen und rechtlichen Freiheit der Revolution zugrunde liegt und in der bürgerlichen Gesellschaft und in ihrem Recht, Eigentum, Verfassung, Regierung zu seiner „weltlichen" Existenz kommt. *Nicht die christliche Freiheit der Subjektivität wird im Rechtsbegriff der bürgerlichen Freiheit zum Verschwinden gebracht, sondern es wird gesagt, daß erst dann, wenn man die bürgerliche Freiheit auf die christliche Freiheit der Subjektivität* bezieht, zum Begriff komme, was in der Freiheit aller zur Substanz der Gesellschaft und ihres Rechts und Staates geworden ist.

Was bedeutet das? Hegel greift, um das Subjekt der Gesellschaft zu bestimmen, auf die Subjektivität zurück. Was heißt es, daß er damit einen Begriff des Menschen als Subjekt der Gesellschaft gewinnt, den diese als solche nicht herzugeben vermag?

Wer unvorbereitet der systematischen Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft zuerst begegnet, die Hegel in der Rph gibt, wird schnell bemerken, daß sich hier bereits alle die Bestimmungen finden, von denen später die revolutionäre Theorie von Marx ausgeht: Auflösung der alten Stände und Zünfte in der Verselbständigung der freien, durch die Entäußerung von Geschicklichkeiten definierten Arbeit, Warenproduktion für den Markt, Ersatz der Hand durch die Maschine, Klassenbildung in der Anhäufung des Reichtums in wenigen Händen und ihm gegenüber in Elend und Not die Entstehung einer an die Arbeit gebundenen Klasse in der Erzeugung des Proletariats usf. Aber die Bedeutung und das Gewicht der Theorie

---

20 GPh III WW 19, 534.
21 PhG WW 11, 524.

Hegels liegen nicht hier; er hat diese Bestimmungen selbst im wesentlichen aus der damals in England aufblühenden politischen Ökonomie übernommen. Er war bereits in Bern mit *James Steuarts* „Inquiry into the Principles of political Economy" (London 1767) bekannt geworden und hat damals einen — wohl endgültig verlorenen — ausführlichen Kommentar hierzu geschrieben. In der Rph beruft er sich neben *Ricardo* und *Say* vor allem auf *Adam Smith*, den er den „Kepler" der industriellen Gesellschaft nennt, weil er zuerst der „Masse der Zufälligkeiten" die sie beherrschenden Gesetze abgewonnen habe[22]. Aber in der Anknüpfung an die politische Ökonomie geht ihm zugleich die *„Abstraktheit" der Gesellschaft* auf; *er begreift, daß sie sich in der Emanzipation aus der bisherigen Weltgeschichte konstituiert*. Smith hatte die bürgerliche Gesellschaft als „System der Bedürfnisse" und so als eine Gesellschaft verstanden, die die „Vermittelung des Bedürfnisses und die Befriedigung des einzelnen durch seine Arbeit und die Befriedigung der Bedürfnisse aller übrigen" zu ihrem *einzigen* Inhalt hat[23]. *Sie unterscheidet sich dadurch von allen sonst in der Geschichte bekannten Reichen, Staaten, Gemeinschaften, daß sie sich allein auf das Naturverhältnis des Menschen beschränkt, das sie zugleich zur Form der rationellen Arbeit in der industriellen Nutzung der Natur entwickelt*. Hegel hat sie als „System der Bedürfnisse" daher dadurch gekennzeichnet, daß mit ihr der Mensch zum „Herrn über die Natur" wird. Das hat für die Freiheit des einzelnen entscheidende positive Bedeutung; sie setzt, damit sie sein kann, die Befreiung des Menschen aus der Übermacht der Natur voraus; diese ist die Bedingung dafür, daß der Mensch — ihrer Gewalt nicht mehr ausgeliefert — sich als freies „Subjekt" zur Natur als zu seinem „Objekt" verhalten kann. Hegel hat daher jede romantische und rousseauische Verherrlichung eines ursprünglichen „Naturstandes" zurückgewiesen; sie entspringe aus einem Vorstellen, das sich gegen die Bedeutung der Befreiung verschließt, die in der Arbeit liegt, und blind dafür bleibe, daß überhaupt erst mit der industriellen Arbeitsgesellschaft Freiheit für alle realiter möglich wird[24]. Aber in dieser für die Freiheit konstitutiven Beschränkung der Gesellschaft auf das Naturverhältnis des Menschen liegt für Hegel zugleich das unausgetragene Problem ihrer „Abstraktheit". Es besteht darin, daß die Gesellschaft so mit Notwendigkeit alle nicht durch das Naturverhältnis gesetzten sittlichen, religiösen, geistigen Ordnungen und Institutionen außer sich hat; sie konstituiert sich in einer Emanzipation aus ihnen. Indem die Gesellschaft einerseits mit der durch sie ermöglichten rationellen Herrschaft über die Natur die Bedingung der Freiheit für alle schafft, bricht sie andererseits als die *„Macht der Differenz und Entzweiung"*[25] *in die geschichtliche Welt ein*. Sie bringt den Menschen in eine gesellschaftliche Existenz, für die alles, was er aus den Substanzen seiner geschichtlichen Herkunft in sich und für sich ist, keine Bedeutung hat. In dieser Entzweiung zerreißt die Kontinuität der Geschichte. Die geistige, sittliche, in der langen Arbeit der Weltgeschichte gebildete Welt und das durch die Gesellschaft gesetzte, auf ihr in der Arbeit vermitteltes Naturverhältnis beschränkte Sein des Menschen treten auseinander. *Die mit der Gesellschaft beginnende Zukunft verhält sich diskontinuierlich zur Herkunft*. Von dieser Entzweiung war Hegel ursprünglich in der Auseinandersetzung mit der Verstandeswelt der Aufklärung ausgegangen, in welcher der Verstand das „Göttliche" und das „Schöne" aus der Wirklichkeit ausschließt und es zu einem bloß Subjektiven macht, das nur noch die Bedeutung des „Aberglaubens" oder eines „wesenlosen Spiels" haben soll. Wo so das Schöne zum „Ding", der heilige Hain zu „Holz", der Tempel zu „Klötzen und Steinen" wird, da wird die Natur und die Lebenswelt des Menschen *versach-*

---

22 Rph § 189 Z.
23 Rph § 188.
24 Rph § 187; § 194.
25 Rph § 182; § 33.

licht[26]. Diese Versachlichung und Verdinglichung hatte der junge Hegel noch nur als Werk der Aufklärung und ihres Verstandes begriffen. Dann aber mußte er einsehen, daß sie mit der industriellen Gesellschaft Realität erhält. *Die versachlichte und verdinglichte Welt, die alles „Göttliche" und „Schöne" außer sich hat, wird zu der Wirklichkeit, in welcher der Mensch sein gesellschaftliches Sein erhält.*

Alles wodurch Hegel hier die mit der Gesellschaft gesetzte „Entzweiung" kennzeichnet, ihre emanzipative Konstitution, die Versachlichung und Geschichtslosigkeit des durch die Gesellschaft gegebenen menschlichen Daseins in der Trennung von seinen geschichtlichen Lebensordnungen und Institutionen sind die Gegebenheiten, die man auch heute vor Augen hat, wenn von der „Säkularisation" der modernen Welt, von der Entpersönlichung und Vermassung des Lebens, von seiner Bodenlosigkeit die Rede ist; wir sind so sehr auf die negative Wertung dessen, was Hegel Entzweiung nennt, fixiert, daß es selbst in der einfachen Wiedergabe seiner Theorie fast unmöglich ist, den Klang des Negativen zu vermeiden und die Vorstellung fernzuhalten, es sei die Entzweiung mit dem Verfall und Ende des substanziellen Lebens identisch. Gewiß ist auch Hegel von dem „Leiden" an der „Zerrissenheit des Zeitalters" und dem „schmerzlichen Sehnen nach der beseelten Einheit aus fernen Tagen" ausgegangen[27]. Er hat auch später in der Zuwendung zur Gesellschaft der mit ihr gesetzten Entzweiung nichts abgestrichen; er hat immer um ihre Gefahren gewußt und diese in der Möglichkeit vor Augen gehabt, daß die Gesellschaft ihre Sachwelt zur einzigen Wirklichkeit des Menschen machen und ihn für ihre Arbeit ganz an sich reißen kann. Aber *er hat nach dem positiven und vernünftigen Grund der Entzweiung gefragt* und findet ihn auf dem gleichen Wege, auf dem er überhaupt erst erkennen konnte, daß Entzweiung die Konstitutionsform der modernen Gesellschaft ist: indem er sie auf die sich außerhalb des Schauplatzes ihrer Revolution bildende Subjektivität als ihre „zweite welthistorische Gestalt" bezog. Von ihr geht er auch in der Frage nach dem Grund der Entzweiung aus und bringt so in den Zusammenhang der durch die Gesellschaft gesetzten, versachlichten Welt die Bestimmung des Menschen als ihres Subjekts ein, die für sie selber als ein nur Subjektives nichts ist. Er erkennt, daß nur dann, wenn man den einzelnen als Subjektivität begreift, positiv bestimmt werden kann, was es heißt, daß mit dem Menschenrecht der modernen Gesellschaft alle Menschen frei werden, „weil sie Menschen sind, nicht weil sie Juden, Katholiken, Protestanten, Deutsche, Italiener sind". In der Befreiung des Menschen aus der Macht der Natur schafft die Gesellschaft die Bedingung der Freiheit für alle. Aber zugleich löst sie in ihrer Beschränkung auf das versachlichte und aus allen geschichtlichen Zusammenhängen des Menschseins herausgehobene „abstrakte" Naturverhältnis den einzelnen in seinem von ihr abgetrennten Selbstsein aus allen Formen der Unfreiheit heraus, die zu der Bindung der Freiheit an ihr vorgegebene Ordnungen des Standes wie der Geburt gehört. Sie setzt ihn in seiner Subjektivität frei. Auch in der vom Römischen Recht ausgehenden Lehrtradition gilt der Mensch als frei, der als „Person" rechtsfähig ist und im Recht des eigenen Willens zu anderen Freien als Personen im Rechtsverhältnis steht. Aber für das Römische Recht war die Person zugleich an einen besonderen Stand gebunden. In der Zugehörigkeit der Unfreiheit nicht nur des Sklaven, sondern auch der Kinder, die, auf Leben und Tod der „unbeschränkten Befehlsgewalt" des pater familias unterworfen, „homines alieni juris", nicht „sui juris" waren, war der Mensch als Person zwar frei, aber sein Personsein setzte die Zugehörigkeit zum Stand des Bürgers voraus. Dem entspricht, daß die „Institutionen" in der Entwicklung des Personbegriffs von der Unterscheidung der Menschen in Freie und Unfreie ausgehen: Homines aut liberi aut

---

26 Glauben und Wissen E. D. S. 225 f.
27 Differenz d. Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1802) E. D. S. 12 ff.; vgl. Volksreligion i. Theologische Jugendschriften hg. v. H. Nohl Tübingen 1907 S. 28.

servi sunt[28]. Dieses „aut servi" wird mit dem modernen Rechtsbegriff gestrichen; mit ihm gilt allein noch: Homines sunt liberi. Der Mensch ist uneingeschränkt als Mensch zur Person geworden. „Gottlob", notiert Hegel hierzu in das von ihm der Vorlesung zugrunde gelegte Handexemplar der Rph, „in unseren Staaten darf man die Definition des Menschen — als eines rechtsfähigen — an die Spitze des Gesetzbuches stellen —, ohne Gefahr zu laufen, auf Bestimmungen über Rechte und Pflichten des Menschen zu treffen, die dem Begriff des Menschen widersprächen"[29].

Was aber heißt es, daß der Mensch als Mensch Person wird? Es bedeutet negativ, daß seine Freiheit, an keinerlei äußere Bedingungen des Standes, der Geburt usf. gebunden, von allen Verhältnissen der Äußerlichkeit unabhängig wird. Aristoteles hatte die Freiheit in unmittelbarer Abgrenzung gegen die Unfreiheit des Sklaven definiert: frei sei der „Mensch, der um seiner selbst, nicht um eines anderen willen ist"[30]. Das nimmt Hegel zunächst auf: Freiheit ist „Bei-sich-selbst-sein" des einzelnen; „denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein anderes, das ich nicht bin. Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin"[31].

Aber diese Freiheit als Bei-sich-selbst-sein des einzelnen kann jetzt nicht mehr wie bei Aristoteles und in der Lehrtradition des Römischen Rechts an einen dem einzelnen äußeren Stand gebunden werden. Wo alle Menschen als freie Personen werden, da ist der Freie das Individuum als es selbst und in dem, was es als Ich für sich und in sich ist: der einzelne, nicht sofern er Bürger usf. ist, sondern er selbst in seiner Subjektivität wird als Freier Person und zum Subjekt der Gesellschaft, des Rechtes und des Staates. Alles, was für Hegel die lutherische Gewißheit des Glaubens kennzeichnet: Wegfall der Verhältnisse der Äußerlichkeit, Rückgang des Individuums in sich und in das „Innerste der Seele", des „Herzens", der „empfindenden Geistigkeit" usf. wird so zur *allgemeinen* substantiellen Bestimmung der Freiheit; sie kommt dem einzelnen als Menschen zu; sie macht ihn als ihn selbst und in seinem subjektiven Sein zum Subjekt. So kommt in der Subjektivität für Hegel allgemein zur Bestimmung, was es heißt, daß alle als Personen frei werden. *Die im Christentum, rein im Protestantismus hervorgetretene Freiheit der Subjektivität hat die ungeheure substantielle geschichtliche wie sachliche Bedeutung, daß mit ihr das Subjekt der modernen Gesellschaft zur Bestimmung kommt: Mit ihr und ihrem Recht wird der einzelne in seiner Subjektivität und in dem ganzen Reichtum seines religiösen, sittlichen persönlichen Seins in das Recht gesetzt, in seinem Leben bei sich selbst und er selbst zu sein.* Recht, Staat und alle öffentlichen Institutionen können jetzt und fortan nur dann noch als Recht gelten, wenn der einzelne in ihnen — nicht mehr sein Selbstsein negierenden äußeren Gewalten unterworfen — als er selbst zu bestehen und bei sich selbst zu sein vermag. Mit der Versachlichung aller Verhältnisse auf dem Boden der industriellen Gesellschaft wird so das persönliche Sein des einzelnen von seinem gesellschaftlichen Sein abgetrennt und aus diesem herausgelöst. Die Gesellschaft gibt als „Macht der Entzweiung und Differenz" dem Menschen in seiner Subjektivität das Selbstsein und die Sphäre des eigenen persönlichen Lebens frei. Daher kann Hegel nicht gelten lassen, daß die Entzweiung Entgötterung der Welt und Verweltlichung der religiösen Substanzen sei; er begreift vielmehr, daß sie die einzige Bedingung dafür ist, daß alle Menschen als sie selbst in ihrer Subjektivität zu einem Leben zu kommen vermögen, in dem sie als Freie bei sich selbst sind.

Wir sind gewohnt, daß in Erörterungen, in denen die mit der modernen Gesellschaft gegebene Versachlichung der Welt als Verfall schwarz in schwarz gemalt wird, gegen sie das Bild der

---

28 Corpus Juris Civilis I Institutiones recogn. P. Krüger, Berlin 1954, I, V, 3.
29 Rph S. 302.
30 Aristoteles Met. I, 2 982 b25—28.
31 VG S. 55.

ursprünglich heilen, jetzt in Frage gestellten Familie gesetzt wird. Aber solches idealische Nehmen der „ursprünglichen" Familie hat in der geschichtlichen Wirklichkeit keinen Halt. Sie war als „das Haus" (oikos) seit der Antike bis in die Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts hinein Gegenstand der „Ökonomie" als Lehre vom Haus. Diese umfaßte alles „zum Hause Gehörige": Wirtschaft, Erwerb, Geld, Sklaven, Vieh, Gerät, Weib, Kinder, Erziehung als das in die Gewalt und Hand des Hausherrn Gegebene. Der Bedeutungswandel, in dem mit dem Aufkommen der modernen bürgerlichen, industriellen Gesellschaft die „Ökonomie" aus der „Lehre vom Haus" zur „politischen Ökonomie" wird, setzt geschichtlich voraus, daß sich *die Formen des Wirtschaftens und Arbeitens vom „Hause" trennen und in der Entzweiung mit ihm zum Inhalt der Gesellschaft werden.* Diese Entzweiung hat damit zugleich in der Ablösung der Arbeit und der durch die Arbeit gesetzten Verhältnisse vom persönlichen Dasein die Familie von den Sachbestimmungen des Hauses in seiner an den Herrn gebundenen Einheit befreit; sie hat sie in ihrem religiösen und sittlichen Begriff verselbständigt und damit allererst als die Gemeinschaft zur Existenz gebracht, in welcher der Mensch als er selbst in seiner Subjektivität, mit den Seinen durch die persönliche Bindung der Liebe verbunden, zu leben vermag.

Als diese Freisetzung und Entlastung des persönlichen Daseins der einzelnen in ihrer subjektiven Freiheit hat Hegel die moderne industrielle Gesellschaft allgemein verstanden. Indem er von der Subjektivität und ihrer Freiheit des Selbstseins ausgeht, begreift er zuerst und im Grunde noch bis heute allein, daß *die Freiheit der Subjektivität in allen für sie wesentlichen religiösen, sittlichen, ästhetischen, persönlichen Zusammenhängen allererst mit der modernen Gesellschaft für alle Menschen als Menschen Wirklichkeit erhält.*

III.

Hegels Begründung der modernen Gesellschaft und ihrer in der Emanzipation aus den Substanzen der Herkunft wie in der Entzweiung mit ihnen gewonnenen Sachlichkeit aus dem Grunde der Freiheit der Subjektivität wird kaum noch gesehen und beachtet. Sie ist auch dadurch in den Hintergrund gerückt worden, daß in Hegels Philosophie seit den Jenaer ersten philosophischen Veröffentlichungen die Kritik an der Philosophie der Subjektivität in allen ihren Formen als „Reflexionsphilosophie" im Vordergrund steht. Aber diese Kritik und ihre Schärfe entspringen daraus, daß *sich die Philosophie der Subjektivität, an die Hegel anknüpft, sonst dagegen verschließt, daß die Gesellschaft mit dem, was politisch in der französischen Revolution geschehen ist, die Existenz der Freiheit des Bei-sich-selbst-seins wird.* Die Subjektivität hat es übernommen, religiös das Wissen um Gott, ästhetisch das Schöne, als Moralität das Sittliche zu bewahren und gegenwärtig zu halten, das auf dem Boden der Gesellschaft in der Versachlichung der Welt zu einem bloß Subjektiven wird. Das ist ihre Größe und ihr weltgeschichtliches Amt. Indem sie sich aber darauf beschränkt, „im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre" zu bauen, „weil die Gefahr des Verstandes vorhanden ist, welcher das Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde"[32], wagt sie es nicht, sich auf ihre gegenwärtige Welt einzulassen; für sie bleibt Gott allein noch im Gefühl gegenwärtig; sie erkennt die verdinglichte Wirklichkeit nicht als ihre Existenz an; sie traut Gott nicht zu, in dieser gegenwärtig zu sein. Das ist für Hegel das Zeichen der ungeheuren Gefahr, daß die Gesellschaft, von der Subjektivität verlassen und preisgegeben und von ihr nicht als ihre Wirklichkeit erkannt und anerkannt, sich daran machen kann, den Stachel der Entzweiung zu beseitigen und sich zum ganzen und einzigen Sein des Menschen zu setzen. Darum hat er sich gegen die „Moralität" *Kant's* gewendet. Sie hat einerseits die Größe der Subjekti-

32 Glauben und Wissen E. D. S. 225.

vität, die für sich beansprucht, bei allem als sie selbst dabei zu sein. Indem Kant aber die Sittlichkeit zugleich ins Innere verschließt und sie nur als die „Moralität" nimmt, die in der objektiven Wirklichkeit nicht erkennbar und realisierbar sein soll, schlägt Größe in Ohnmacht um; die Moralität soll im „Formalismus" des Sollens „ohne Ausführung bleiben"; Kant erkennt so für Hegel den „Atheismus der sittlichen Welt" an[33]. Im gleichen Sinne hat Hegel den Pietismus und jede Theologie als „Theologie der Verzweiflung" zurückgewiesen, die Gottes Gegenwart *nur* noch im Gefühl und Herzen kennt. Er ist zum Kritiker der „schönen Seele" als der „in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmenden, edleren Subjektivität"[34] und der romantischen Ästhetik in ihrem Versuch geworden, in die als entgöttert genommene Welt aus dem Herzen des Dichters das Göttliche poetisch phantastisch allererst wieder zurückzuführen. Die Subjektivität hat für Hegel in der Verschlossenheit gegen ihre mit der Gesellschaft gesetzte Wirklichkeit es ebenso politisch unternommen, aus dem Gefühl der Begeisterung einen Staat, wie er sein soll, zu entwerfen. Sie war bereit, den in Jahrhunderten von der Geschichte gebildeten politischen Bau in den „Brei des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung zusammenfließen zu lassen"[35].

Das nennt Hegel eine „unermeßliche Verwirrung"; aus ihr soll seine Philosophie im Begreifen dessen, was ist, hinausführen. Dennoch sind wir auch heute noch dabei, die Freiheit der Subjektivität zu „retten", indem wir die industrielle Gesellschaft als Verfall schmähen, um irgendwo in uns oder im Ursprung da, wo die Hirten bei der Herde sind, die Eilande einer wahren und eigentlichen Existenz zu suchen. Wir sind blind dafür geblieben, daß in der geschichtlichen Wirklichkeit, *wo sich die Entzweiung erhalten hat*, gegen alle Theorie und alles Bewußtsein die Freiheit der Subjektivität und die Gesellschaft zusammengeblieben sind. Es scheint daher an der Zeit zu sein, daß wir damit aufhören, uns in das Innere zurückzuziehen, das „Abendland" gegen die moderne Welt zu setzen oder immer noch als Romantiker eine wahre und eigentliche Existenz zu erdenken und zu erdichten, sondern zur Vernunft kommen, um so den Geist da zu vernehmen, wo er nicht in bloßen Vorstellungen, sondern in der Wirklichkeit und als diese vorhanden und gegenwärtig ist.

DIE THEOLOGISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER KRITIK AN DER SUBJEKTIVIERUNG DES GLAUBENS

(Korrigierte Bandabschrift nach einem frei gehaltenen Vortrag)

von Dr. Günter Rohrmoser, Köln

Mein Thema lautet: *„Die theologischen Voraussetzungen der Hegel'schen Kritik der Subjektivität."* Das große Problem dieses Themas besteht darin, zu sagen, was es heißen soll, von theologischen Voraussetzungen zu reden. Die Theologie nach Hegel hat sich entwickelt in ihrem Selbstverständnis aus einem Akt einer ausdrücklichen bewußten Abwendung von dem, was Hegel in seiner Philosophie angeboten und entwickelt hat. Die gesamte moderne protestantische Theologie, sowohl in ihrer Bultmann'schen wie in ihrer Barth'schen Ausprägung ist in ihrer innersten Substanz bestimmt durch die Herkunft von Kierkegaard. Diese Herkunft von Kierkegaard wird heute an ihr sichtbar, daß, wenn man sie auf ihr Verhältnis zu

---

33 Rph §§ 105—140; vgl. v. a. § 107 u. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts Pol. S. 352 ff.; Rph Vorr. S. 7.
34 Rph § 140 S. 139.
35 Rph Vorr. S. 8 f.

Hegel befragen würde, sie zu einem sehr widersprüchlichen, aber doch einem eigentlich identischen Resultat kommt. Denn die Bultmann'sche Richtung würde sagen, Hegels Philosophie und Hegels spekulative Aneignung des christlichen Glaubens ist für eine christliche Theologie heute nicht akzeptabel, weil Hegels Subjektivität nicht subjektiv genug sei. Hegel habe also im Grunde genommen die Subjektivität noch auf den Boden eines autonomen Bewußtseins gestellt und hätte damit nicht die Tiefe der Innerlichkeit und des Selbstseins der Subjektivität erreicht, die erst im Protest gegen die Hegel'sche Versöhnung von Glauben und Vernunft durch Kierkegaard zum Zuge gekommen sind. Und die andere Form der Kritik gegenwärtiger Theologie von Barth müßte lauten, daß Hegel nicht akzeptiert werden könne, weil er noch zu subjektiv sei; denn auch die Hegel'sche Philosophie müsse verstanden werden als der große letzte, wenn auch für den Geist des 19. Jahrhundert, schlechthin repräsentative Versuch, das Bewußtsein der absoluten Selbständigkeit des modernen Menschen auch an und gegenüber dem christlichen Glauben auszusagen und zur Selbständigkeit zu bringen, und damit wäre eben das Unglück passiert, daß jede Form der Transzendenz des Inhaltes christlichen Glaubens und damit die Freiheit Gottes in die absolute Vernunft aufgenommen und aufgehoben worden sei. Also, Aufhebung der Freiheit der Transzendenz bei Barth, Aufhebung der Freiheit der Subjektivität in der Übernahme ihres Selbstseins angesichts und vor der Offenbarung bei Bultmann, sind zwei Grenz-, zwei Endpositionen, die sich beide polemisch und letztlich destruktiv gegen den Hegel'schen Anspruch wenden, in und mit seiner Philosophie etwas über den christlichen Glauben ausgemacht, und zwar, wie ich meinen würde, Verbindliches ausgemacht zu haben. Also von dem, was moderne Theologie zu Hegel sagen könnte oder gesagt hat, kann ich bei der Bestimmung der theologischen Voraussetzungen in der Formulierung meines Themas nicht ausgehen. Ich muß also fragen: Was heißt theologische Voraussetzung der Hegel'schen Kritik am Prinzip der Subjektivität oder der Subjektivierung des Glaubens?

Und zwar gibt es, wenn wir zunächst einmal diese unangemessene formale Scheidung zulassen wollen, sowohl geschichtliche wie systematisch sachliche Voraussetzungen. Die geschichtlichen, theologischen Voraussetzungen der Hegel'schen Kritik werde ich versuchen, in drei oder vier Punkten zu behandeln.

Die erste und maßgebende theologische Voraussetzung ist die christliche Offenbarung selbst. Die zweite entscheidende Voraussetzung ist die Aufnahme und Interpretation des neutestamentlichen Offenbarungsereignisses oder des neutestamentlichen Zeugnisses des Offenbarungsereignisses durch die reformatorische Theologie, und hier im besonderen durch die Theologie Luthers. Die dritte geschichtliche Voraussetzung, die ich allerdings nicht mit einem gleich groß gewichtigen Akzent versehen werde, wie das Neue Testament und den Ansatz der reformatorischen Theologie bei Luther, besteht in der Theologie Württembergs am Ausgang des 18. Jahrhunderts bei Bengel und bei Oetinger. Und die vierte schließlich bei Hegel selbst, und zwar in den Schriften, die seit der Herausgabe durch Hermann Noel als die theologischen Jugendschriften bezeichnet werden. Da, glaube ich, liegt der vierte und geschichtlich bestimmende theologische Ausgangspunkt Hegels, den man verstehen muß, um zu begreifen, worin seine Kritik an der Subjektivität selbst ihren theologischen Sinn hat. Und die sachliche Voraussetzung möchte ich nicht selbständig, sondern im Vollzug der Durchführung mitentwickeln. Diese sachliche Voraussetzung besteht darin, daß Hegel das Dogma der Trinität als der einzigen und angemessenen Religionsgestalt christlichen Glaubens, christlicher Wahrheit in einer Zeit, als dieses Dogma von der christlichen Theologie selbst preisgegeben worden und aufgelöst worden ist, wiederholt hat und damit die Mitte christlicher Lehre und Wahrheit zur Geltung gebracht hat. Das sind die Punkte, auf die ich eingehen möchte, und ich beginne mit der Frage: Wie stellt sich vom letzten und

entscheidenden Heilshandeln Gottes in Jesus Christus die Frage nach der Zugehörigkeit der Subjektivität zum christlichen Glauben?

Wir können uns nicht auf eine Diskussion unseres Problems einlassen, wenn wir uns nicht klarmachen, ob überhaupt unabdingbar zum christlichen Glauben die Subjektivität gehört. Ist die Subjektivität nur etwas, was im Prozeß der geschichtlichen Transformation des christlichen Glaubens sozusagen dazwischen gekommen ist und damit den christlichen Glauben in eine Enge gebracht hat? Dann besteht das Problem der Interpretation darin, wie man nun mit der dazwischen gekommenen Subjektivität fertig werden soll. Für Hegel und für die Hegel'sche Interpretation verdankt die Subjektivität sich dem christlichen Glauben, und zwar verdankt sich die Subjektivität selbst dem christlichen Glauben darin, daß sie begründet ist in nichts geringerem als in Gott selbst und der Eigenart des göttlichen Heilshandelns. Denn aus Gründen, die wir zunächst nicht zu entwickeln brauchen, besteht die Eigenart des göttlichen Heilshandelns darin, daß Gott im Vollzug der Realisierung seines der Welt geltenden Heiles sich bindet an Menschen. Gott will in und mit seinem Heil — horribile dictu, kann man nur sagen — merkwürdigerweise in und für diese Welt nicht da sein, ohne sich durch Menschen und menschliches Glauben zu vermitteln. In dieser Bindung des Heilshandelns Gottes an den glaubenden Menschen handelt er — wie die reformatorische Theologie noch wußte — per hominem ad hominem = durch den Menschen für den Menschen. Das bedeutet also: indem Gottes Heilshandeln auf den Menschen trifft, wird der Mensch als er selbst beansprucht, er selbst soll glauben und soll Gott in seinem Heilshandeln annehmen. Gott will für die Welt nur da sein in der Gestalt des glaubenden Menschen.

Eine heute nahezu und nicht zuletzt gerade durch die existentiale Theologie fast vergessene Einsicht. Sowohl Paulus, Luther und Hegel haben die Realität, das Dasein Gottes verstanden als das Dasein von glaubenden Menschen in der Welt. Das ist der eine Punkt: Subjektivität ist das Ereignis, in dem der auf das Heil der Welt zu handelnde Gott auf den Menschen trifft, und im Glauben der Mensch sich ihm öffnet und als eine Subjektivität, befreit von der Welt und gegenüber der Welt, hervortritt. Das Ereignis des Offenbarungshandelns Gottes ist identisch mit dem Ereignis des hervortretenden, als Selbständigkeit gegenüber der Welt hervortretenden, und damit in seinem Selbstsein durch den Glauben beanspruchten Menschen. Das ist die eine durch den Glauben selbst konstituierte Gestalt der Subjektivität, wie sie zum Glauben gehört. Diese Gestalt wird heute in einer bestimmten Transformation durch die gegenwärtige protestantische Theologie diskutiert als das Problem der Aneignung des Glaubens. Bereits von Kierkegaard an wird die Subjektivierung des Glaubens als notwendig vollzogen, weil die christliche Wahrheit, wie Kierkegaard sagt, identisch ist mit der Weise ihrer Aneignung durch die glaubende Subjektivität. Das ist der Sinn der Kiergaard'schen Rede, daß die Subjektivität die Wahrheit ist. D. h. aber, die Wahrheit der Subjektivität ist eine reduzierte Gestalt der ersten Form des Subjektivitätsproblems, in der es reduziert wird auf den Vollzug der Aneignung der Wahrheit, das Wie der Aneignung.

Die zweite Gestalt, die ebenso unabdingbar zum christlichen Glauben gehört, besteht darin, daß dieser so unter und vor dem auf das Heil der Welt hin handelnden Gott herausgerufene Mensch in seiner Subjektivität nicht für sich da sein soll, daß er nicht da sein soll als einer, der bei sich selbst bleibt. Wenn die glaubende Subjektivität Dasein Gottes in und für die Welt ist, schuldet dieser Glaube und der glaubende Mensch sich der Welt, d. h. er schuldet sich und seinen Glauben der Welt, weil er der Welt Gott selbst und das Gottsein Gottes in seinem der Welt Zugutesein schuldet. Der Glaube wird aus seinem abgelösten Bei-sich-Sein heraus über sich hinaus geführt, und er überschreitet sich auf die Welt hin. Der Welt schuldet

er Gott und ihr hat er zu bezeugen, daß Gottes Gottsein mit seinem Heilshandeln die Welt meint und sie umgreift. Das ist die zweite Gestalt der Subjektivität. Die erste Gestalt: das Zum-Subjekt-Werden unter dem Anruf Gottes, die zweite Gestalt: die Gestalt der Entäußerung des Bei-sich-Seins der Subjektivität im Übergang der Welt um Willen Gottes. Soweit der Tatbestand, soweit er für das Neue Testament gilt und damit wohl dem Ursprung des christlichen Glaubens zugehört.

II. Aufnahme und Form der theologischen Reflexion dieser doppelten Gestalt der Subjektivität in der reformatorischen Theologie durch Luther

Wie wird bei Luther diese doppelte Gestalt der Subjektivität theologisch aufgenommen, interpretiert und zur Aussage gebracht? Wenn sie für die Mitte der reformatorischen Theologie, und damit für die Mitte Luthers selbst, entscheidend ist, dann muß dieser Austrag erfolgen in dem Vorgang der Rechtfertigung und in der Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium. Denn, soweit ich sehe, machen diese Punkte die Mitte der reformatorischen und der lutherischen Theologie aus. Es ist also zu fragen: Wie verhält sich diese doppelte Gestalt der Subjektivität zur lutherischen Lehre von der Rechtfertigung, von Evangelium und Gesetz? Und hier geschieht nun etwas sehr Merkwürdiges, da Luther ja der Meinung ist, daß Gesetz und Evangelium weder vermischt werden noch — schlechthin — geschieden werden dürfen, sondern Gesetz und Evangelium kommen zu ihrer Einheit in der Geschiedenheit und sind gerade als die in der rechten Weise Geschiedenen eins. Die Dialektik bei Hegel meint ja nun nichts anderes als die Einheit in der Gestalt der Geschiedenheit und die Geschiedenheit, die im Vollzug zur Einheit führt und eine Bewährung und Bewahrung der Einheit in der Geschiedenheit ist.

Worum geht es in der Rechtfertigung nach Luther? Das Ereignis der Rechtfertigung nennt Luther den Vorgang, in welchem der Mensch zurückgeführt wird auf das, was er punctum mathematicum nennt, d. h. also die Rückführung der zunächst sich in ihrem Selbstsein selbstwollenden Subjektivität. Dieses „incurvatum in se" versteht Luther als die Sünde, als das Eingekrümmtsein der Subjektivität auf sich selbst. Im Vorgang der Rechtfertigung wird das Faktum des Heils Gottes an ihm Ereignis, wird der Mensch also herausgeholt aus dieser Einkrümmung in sich selbst. Er wird auf die Welt hin geöffnet und freigestellt als ein solcher, der befreit ist zum Tun des Werkes Gottes in der Welt. Im Evangelium, im Vorgang der Rechtfertigung ereignet sich das Freiwerden des Menschen zum Tun des Werkes Gottes in der Welt, zu dem, was Gott will, das in der Welt getan werden soll.

Angewandt auf die doppelte Gestalt der Subjektivität bedeutet also Rechtfertigung und Lehre von Gesetz und Evangelium bei Luther eine gewisse Verschiebung; denn für Luther wird die Subjektivität als solche nicht hervorgebracht durch das Evangelium, sondern durch den Anspruch des Gesetzes. Die Freiheit der Subjektivität ist auch bei Hegel begründet im Gesetz. Zu erinnern ist an die Aussage der Hegelschen Lehre der Rechtsphilosophie. Dort heißt es: das Gesetz ist das Schibboleth, an dem man die falschen von den wahren Brüdern unterscheiden kann, an der Stellung zum Gesetze wird es offenbar, wie es mit den Menschenfreunden oder diesen, die sich als solche ausgeben, bestellt ist. So ist es auch bei Luther: im Anspruch des Gesetzes wird der Mensch eine Subjektivität, indem er, diesen Anspruch auf sich beziehend, in die Bekümmertheit eintritt, diesen Anspruch zu erfüllen. Lutherische Auffassung ist, daß das Gesetz zwar erfüllt wird und erfüllt werden kann — darum handelt es sich gar nicht —, aber daß es nicht erfüllt werden kann als das, um dessentwillen dem Menschen das Gesetz von Gott gegeben ist; daß der durch Gott mit dem Gesetz gegebene Wille nicht erfüllt werden kann, und in diesem unendlichen Progreß der Bemühung um die Erfüllung des Gesetzes trifft den Menschen das Evangelium, der damit vom Gesetz frei wird. Der mit sich und

um sich bekümmerte Mensch wird im Evangelium frei in der Erschließung und Eröffnung des Tuns des Werkes Gottes in der Welt. Damit scheint deutlich geworden zu sein, daß der reformatorische Ansatz einmal wirklich das Subjektivitätsproblem in seiner doppelten Gestalt unter Gesetz und Evangelium aufnimmt, wie es in seiner ursprünglichen, geschichtlichen Zugehörigkeit im christlichen Glauben sich gestellt hat und auch hier sichtbar wird — was Hegel meint, wenn er davon spricht, daß die Freiheit des Menschen erwirkt worden ist durch den Hindurchgang Gottes durch Tod und Auferstehung. Aber, sagt er, als Freiheit ist sie erst von der Reformation angeeignet worden. Die bei und durch Gott wirklich gewordene Freiheit schlägt wie ein Blitz ein in die Subjektivität und muß von ihr und durch sie selbst vollzogen werden. Die Subjektivität wird sozusagen der Stoff, das Material, an welchem dieser doppelte Setzungs- und Befreiungsvorgang der Subjektivität durch die Subjektivität, nicht nur an ihr — wie das vielleicht für die mittelalterliche und damit katholische Periode der Theologie und der Kirche der Fall war — Ereignis wird.

Und nun müssen wir noch eine dritte Voraussetzung, eine theologische Voraussetzung der Hegelschen Kritik der Subjektivität nennen, und zwar nicht gleichgewichtig wie diese, aber doch erwägenswert: die Theologie durch Bengel und durch Oetinger. Diese Theologen, diese väterlichen Theologen in dem alten Württemberg haben ja insofern in der Geschichte des modernen Christentums und der modernen Theologie eine ausgezeichnete Bedeutung, weil sie unter den Bedingungen der Rationalisierung des christlichen Glaubens, einer falschen Form der Vergegenständlichung des christlichen Glaubens und damit seiner Ablösung aus dem Bezug von Subjektivität und Welt als Natur und Geschichte, den in das Getto der Orthodoxie eingesperrten christlichen Heilsglauben wieder herausgeholt haben, ihn der Subjektivität zugänglich und ihn der ganzen Weite der Welt als Natur und Geschichte geöffnet haben. Das erste, die Öffnung dieses Glaubens der Geschichte, ereignet und vollzieht sich besonders bei Bengel, der ja in einem lebenslangen Bedenken der Schriften des Alten und Neuen Testamentes, vor allem in der Apokalypse des Johannes entdeckt hat, daß das Heil geschieht im Vollzug einer Geschichte und daß diese Geschichte das Geschehen der sukzessiven Enthüllung des Heilsplanes Gottes ist. Heil geschieht im Element dessen, was in der Geschichte geschieht, geschieht Zug um Zug. Und daher ist der Ort der Realisierung der Verheißung des Heils — das ist für Bengel gewonnen und für Hegel hinfort ausgemacht — Geschichte. Und das zweite Moment, das Hereinholen der aus dem Heilszusammenhang herausgefallenen Natur unter der Kategorie des Lebens, vollzieht sich bei Oetinger. Oetinger sagt: Was hat der Mensch eigentlich verloren im Fall der Sünde? Hat sich da nur eine spirituelle Beziehung zwischen Gott und Mensch geändert, oder hat die Sünde zutiefst beeinflußt das irdisch-weltliche Dasein des Menschen? Oetinger sagt: Mit der Sünde ist der Mensch aus der Ganzheit seines von Gott umfangenen Lebens hinausgetreten in die Sonderung, in die Spaltung, in die Trennung, oder —wie wir heute gern sagen—in die Entfremdung. Und nun meinte Oetinger das Heilsereignis interpretieren zu können als den Vorgang, in dem dieses aus seiner Ganzheit gesonderte, entzweite und entfremdete Leben durch Jesus Christus wieder zu seinem Ganzsein, zu seinem Vollständigsein kommt. Damit ist also ein grundbiblischer Tatbestand, nämlich etwas von der ganzen Fülle der göttlichen Verheißung, wiedergewonnen, zu der ja auch — was wir nicht vergessen wollen — solche massiven Realitäten wie Land, trächtige Kühe und Böcklein und ähnliches gehören. Bedauerlicherweise hat die christliche Theologie häufig in einer übertriebenen Neigung zur Spiritualisierung vergessen, daß das alles zur Fülle und zum Ganzen und Vollständigsein des Lebens — wie bei Aristoteles — eigentlich gehört. Dieses Ganzseins des Lebens wird nun durch Christus, als den Heiland des Lebens, wiederhergestellt. Das sind die beiden Momente. Aber es kommt noch ein drittes hinzu: Der geschichtliche Aspekt durch Bengel und dieser Fülleaspekt des Lebens — wenn ich ihn abgekürzt einmal so

nennen darf — durch Oetinger — gehen eine eigentümliche Verbindung in der Form ein, daß dieses Ganzwerden und Vollständigwerden des Lebens nun auch als ein geschichtlicher Vorgang und als ein möglicher, unmittelbar in der Zukunft bevorstehender Weltzustand gefaßt wird. Dieser Weltzustand — so steht es zu lesen bei Oetinger — hat nun ganz bestimmte, rechtliche und sogar sozial-revolutionäre Konsequenzen. Wenn dieser Zustand da ist — und er wird erwartet als bevorstehend, und zwar bevorstehend und sich ereignend in der Geschichte — dann wird es unter anderem nicht mehr geben die Armut des Lebens, diese Dürftigkeit und das Leiden unter dem Entblößtsein von allen Mitteln zum Leben, und es wird nicht geben die Trennung des Menschen in Herren und Knechte. Konkreter Inhalt also eines Zustandes, in dem die Verheißungen Gottes zur Erfüllung kommen, ist auch Aufhebung der Armut und Aufhebung der Herrschaft.

Es ist deutlich, wie wichtig für Hegel dieser Aspekt geworden ist, nämlich die Frage nach dem Ganzsein-Können und die Bindung des Vorganges des Ganz- und Vollständigwerdens des Lebens an das Element der Geschichte, und — wie wir jetzt eigentlich noch zeigen müßten — wie für Hegel dieses Ganzwerden in der Geschichte und damit das Versöhntsein der Geschichte gebunden bleibt an Christus selbst, an das Offenbarungsereignis. Von einem Versöhntsein, überhaupt von einer Versöhnung zu reden, die nicht erzielt wird durch Vernichtung, sondern durch Anerkennung, ist für Hegel nur auf dem Boden der christlichen Offenbarung möglich gewesen. Wir meinen heute, wenn wir von der Versöhnung reden, es müßte erst eine Menge vernichtet werden, ehe man soweit ist, daß man mit der Versöhnung anfangen kann; Hegel war der Meinung: Versöhnung von der Mitte der christlichen Offenbarung verstanden, kann nur bestehen in der unendlichen Affirmation und Bejahung dessen, was ist.

Es steht nun noch als der letzte Punkt und als der vielleicht wichtigste aus, welche Voraussetzungen sich bei Hegel selbst zeigen lassen. Dafür kommen natürlich die Schriften in Frage, die veröffentlicht worden sind unter dem Titel „Die theologischen Jugendschriften". „Die theologischen Jugendschriften" sind insofern — vielleicht darf ich hier das Ergebnis bereits vorwegnehmen — für die Hegelsche Kritik wichtig geworden, weil sie einmal einen Hegel zeigen, der noch selbst auf dem Boden und unter der Voraussetzung der Subjektivität denkt, aber auch schon gleichzeitig unter dieser Beschränkung auf die Subjektivität leidet und einen Weg sucht, wie diese Isolierung und Beschränkung auf die Subjektivität überwunden werden kann. Das Hegelsche Problem in den Jugendschriften stellt sich also in zwiefacher Weise: Hegel entwickelt die Subjektivität, und zweitens: Hegel sieht ihre Grenze und reflektiert gleichzeitig die Möglichkeiten, diese auf die Subjektivität beschränkte Position der Jugendschriften zu überwinden. Wir können jetzt nicht die ganzen Jugendschriften interpretieren, sondern nur fragen: wie ist der Ursprung des Subjektivitätsproblems in den „Jugendschriften" bei Hegel vermittelt durch den christlichen Glauben oder durch die christliche Offenbarung, und wo liegen in der Art der Interpretation dieser Offenbarung in den Jugendschriften die Voraussetzungen auch zur Überwindung dieser Abstraktion der Subjektivität?

Wir gehen aus von einer Beobachtung, die immer wieder das Staunen der Interpreten hervorgerufen hat. Durch diese Jugendschriften zieht sich — wenn wir einmal von der ersten Schrift, der Positivitätsschrift absehen — wie ein roter Faden die Auseinandersetzung Hegels mit der Gestalt Jesu. In welchem Zusammenhang wird diese Gestalt für Hegel wichtig, und wie führt die Art seiner Aufnahme zum Subjektivitätsproblem? Zunächst — kann man abgekürzt sagen — hat Hegel, ausgehend von dem Stand des Christentums der Kirche und der Theologie in seiner eigenen Zeit, diese Theologie begriffen als die Theologie der Verneinung der Subjektivität. Orthodoxe, also supranaturale und die im abstrakten Gegenzug gegen die supranaturale Theologie entwickelte rationale Theologie sind beides Formen der Theologie, die die Subjektivität verneinen. Das Problem der Subjektivität als die Frage nach dem Selbst-

sein, dem Bei-sich-sein-Können des Menschen, das sich Hegel selbst in seiner eigenen Erfahrung stellte, erlebt er im Verhältnis zu diesen Theologien der Zeit als verneint. Und erst von dieser erfahrenen Verneinung der Subjektivität durch die orthodoxe Theologie und ihre rationalen Gegenspieler ausgehend fragt Hegel: Was bedeutet Jesus dafür, daß aus dieser Verkündigung im Neuen Testament werden konnte das, was ich in meiner Zeit vorfinde, nämlich die Verneinung der Subjektivität, und was bedeutet Jesus für mich selbst, der ich als ein einzelner, als Mensch in dieser Welt ich selbst sein will? Es hat also zunächst die Gestalt Jesu und damit die geschichtliche Offenbarung zu interpretieren versucht mit den Mitteln der Kantschen, praktischen Vernunft. Unter dieser Voraussetzung erscheint Jesus als der Lehrer des Gesetzes, des Tugendgebotes. Jesus tritt auf und spricht den Menschen an auf seine Autonomie. Autonomie heißt hier: selbstgegebenen Gesetzen folgen können, in der Kantschen Weise, das Gute tun, weil es das Gute ist und aus keinem anderen Grunde. Jesus tritt mit diesem Anspruch also bei Hegel zunächst in den Blick als der Lehrer dieses Gesetzes, eines Gesetzes, das nach seiner Interpretation in der jüdischen Religion und im Schicksal des jüdischen Volkes verlorengegangen war. Denn unter den Bedingungen des Judentums ist der Mensch nicht autonomes Subjekt, nicht sich selbst gegebenen Gesetzen gehorsam, sondern er ist gehorsam den Gesetzen eines unendlichen Objektes — so wurde es ja verstanden — und zwar des alttestamentarischen Gottes, der in der Interpretation der Aufklärung verstanden wurde als der Herr der Welt, der sich zur Darstellung seiner Herrschaft das jüdische Volk erwählt hat, ein Volk, das ihm als Knecht folgte. Aus dieser Knechtschaft, dieser Verlorenheit des Menschen an die Entäußerung, an ein unendliches Gottobjekt, holt in der ersten Fassung von Hegel Jesus den Menschen heraus als Verkündiger des wahren Gottes, der den Menschen anspricht als einen, der selbst gegebenen Gesetzen, dem Tugendgesetz, zu folgen vermag. Das ist die erste Form, Aneignung der Offenbarung, theologisch gesprochen, als Gesetz. Wie bei Luther Gesetz auch hier interpretiert als die Weckung der Autonomie der Subjektivität. Die zweite große Gestalt der Hegelschen Auseinandersetzung mit Jesus vollzieht sich in „Der Geist des Christentums und sein Schicksal", indem Hegel nämlich entdeckt, daß die Unterordnung der Offenbarung unter ein Gesetzesverständnis, sei es nun das Gesetz der Unmenschlichkeit der jüdischen Religion, sei es das abstrakte, rationale Moralgesetz kantischer Observanz, gerade am Entscheidenden in der christlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens vorübergeht. Jesus wird nicht begriffen als der Verkünder eines Gesetzes, sondern Jesus wird begriffen als der Verkünder und als der Vollzieher der Liebe. Liebe verkündet Jesus, und das bedeutet die Aufhebung und die Befreiung des Menschen und aller menschlichen Verhältnisse unter dem Gesetz. Jesus tritt auf dieser Stufe der Jugendschriften für Hegel in den Blick nicht als Gesetz, sondern als Evangelium, als Verkündigung der Liebe, in der das unter dem Gesetz getrennte, also in und unter dem Gesetz entfremdete und an die Objekte entäußerte subjektive Leben in der Liebe wieder rückkehrt in die Einheit mit sich selbst. Diese Rückkehr in die Einheit seines Selbst und In-sich-Seins tritt wieder hervor nach der Meinung Hegels in der Verkündigung der Liebe. Hier wird Offenbarung von Hegel verstanden als Evangelium.

Nun aber — und das scheint das eigentliche Problem zu sein — kann man die ganze weitere, wenigstens was die Theologie und die theologische Bedeutung betrifft, Hegelsche Entwicklung begreifen als den Versuch, diese beiden Aspekte, nämlich einmal den Aspekt der Subjektivität unter dem Gesetz, und daß er in der Liebe sich seines eigenen Subjektseins als eines absoluten entäußert an die Welt und damit die Welt der abstrakten Objektivität mit sich verknüpft, dieses Sich-Entäußern und Herausgehen in der Liebe zu verbinden. Der Versuch dieser Vermittlung ist der Austrag des Hegelschen dialektischen Begriffes in seinem theologischen Sinn und in seinem theologischen Gehalt. Was bedeutet das? Das bedeutet, daß die Hegelsche Kritik an der Subjektivität sich nicht richtet gegen die Subjektivität als solche. Es kann

schlechterdings keine Rede davon sein, daß in der Hegelschen Theologie die Subjektivität in der ersten sich dem christlichen Glauben verdankenden Gestalt negiert wird. Also Subjektivität als die Befreiung des Subjektes zum In- und Bei-sich-selbst-Sein. Dies wird nicht geleugnet. Es ist aber ebenso zu sehen, daß für Hegel diese gleiche Subjektivität zum Gegenstand der Kritik werden muß und auch wird. Diese Kritik wird für Hegel dann notwendig, wenn dieses Subjekt in seinem unendlichen In-sich-vertieft-Sein bei sich selbst bleibt und in diesem unendlichen Bei-sich-selbst-Sein sich die Welt als ein von ihr losgelöstes, insofern abstraktes Objekt, als ein reines Ding sich gegenüber setzt, also genau das, was als die Entzweiung entwickelt worden ist. Für Hegel ist der Grund der Entfremdung, die sich aus der Welt auf sich selbst zurückziehende Subjektivität selbst, die aus der Welt sich heraushaltende, die sich wollende Subjektivität, die damit die Welt als die andere draußen und als ihr fremde stehen läßt. Also die Subjektivität in der ersten Gestalt wird bei Hegel zum Gegenstand einer Kritik, wenn sie absolute Subjektivität sein will. Die absolute Subjektivität ist die sich von der Welt und ihrer Verbindlichkeit absolvierende, loslösende und in dieser Selbstabsolution sich selbst erlösen wollende und sich selbst ihr Heil verdanken wollende. Diese Subjektivität, sagt Hegel, ist nicht nur die Entfremdung setzende Subjektivität, sondern sie ist die Subjektivität, die verantwortlich ist für das, was er den Atheismus der sittlichen Welt genannt hat. Heute zieht man daraus den Schluß, daß der christliche Glaube vor dem Zugriff der absoluten Subjektivität gerettet werden muß, und das heißt: er muß subjektlos gemacht werden. Dieses Subjektlosmachen des Glaubens geschieht in einem von Kierkegaard entnommenen Verfahren der Dialektik der indirekten Mitteilung. In diesem Verfahren wird der Gegenstand des Glaubens, der Inhalt des Glaubens vor dem in Frage stellenden Zugriff des Subjektes geschützt. Eine unerhörte, in ihren Konsequenzen, glaube ich, wirklich nicht hinreichend bedachte Position, die sich vollzieht in einer Theologie, die existential wird und die damit eine Theologie der Austreibung der Subjektivität, weil eine Theologie der Rettung des christlichen Glaubens vor dieser Subjektivität wird. Was aber als geschichtliches Moment zugrunde liegt, ist die Beobachtung: die Subjektivität ist selbst schuld am Atheismus der modernen Welt. Dies ist aber kein Pfündlein, das die Theologen im 20. Jahrhundert gemacht haben, sondern dieses Pfündlein ist von Hegel auf dem Wege zur Phänomenologie des Geistes in seiner Schrift über Glauben und Wissen ausgesprochen worden mit dem Satz, daß „Gott tot ist". Diese Erfahrung sei zum einzigen Gefühl und Inhalt der frommen und religiösen Subjektivität geworden. Die durch Luther in ihrer Freiheit durch Gott bestätigte und damit zur Welt befreite Subjektivität hat nichts mehr in sich als den verglimmenden Dunst des Gefühls des unendlichen Schmerzes und der Trauer, daß sie in der Welt Gott entbehren muß, daß er tot ist. Das ist die Gestalt der Subjektivität, die in einer entzweiten zerbrochenen Welt heil sein will, die nur noch in sich hat das markdurchdringende Gefühl, daß Gott tot ist. Und als diese, den Tod Gottes aussagende und an sich darstellende Subjektivität, ist sie die für den Atheismus der modernen Welt, der sittlichen Welt der Gegenwart verantwortliche Subjektivität. Sie wagt es nicht, sie ist zu kraftlos, sich an die Welt zu entäußern, dieses unendliche Bei-sich-selbst-Sein an die Welt dahinzugeben, sich auf die Welt hin zu überschreiten und im Tun des Werkes die Gegenwart Gottes zu bezeugen, im Tun des Werkes die Gegenwart Gottes selbst zu sein.

Wodurch ist nun diese Kritik an der absoluten Subjektivität ermöglicht worden? Und ich glaube, die entscheidende Einsicht, die Hegel bewogen hat, diese Subjektivität zu kritisieren und sie über sich hinauszuführen, ist in dem Nachweis gegeben, daß die als schlecht und als unmenschlich geschmähte Welt die Welt dieser Subjektivität ist. Das ist ja die unerhörte Härte der Zumutung, die Hegel stellt. Die Voraussetzung der Kritik wie der Überwindung dieser Gestalt der Subjektivität bei Hegel liegt darin, daß er entdeckt, daß diese Subjektivität sich aus dem Ganzen des Heilsvorganges ein Moment und es isolierend herauslöst, nämlich

das Moment des Sterbens Gottes am Kreuz. Das ist der spekulative Karfreitag, der Karfreitag, von dem bei Hegel sowohl in den Jenenser Schriften wie in der Phänomenologie des Geistes die Rede ist. Diese Subjektivität sieht nur den sterbenden Gott und vollzieht nicht den unendlich schwierigen Schritt des Übertritts in die Welt. Hegel spricht ja einmal an einer Stelle der Rechtsphilosophie von dem Überschritt, dem Herausgehen aus der an sich seienden Innerlichkeit zur Existenz. Auf diesen unendlich schwierigen Schritt kommt alles an, und an ihm hat die ganze Weltgeschichte gearbeitet. Aber daß dieser Schritt unter den Bedingungen der modernen entzweiten Welt durch die Subjektivität möglich wird, daß die Subjektivität das Zutrauen faßt, in dem Hinausgang in die Welt sich nicht zu verlieren, sondern zu erhalten, ist darin gegeben, daß der am Kreuz gestorbene Gott, den diese Subjektivität im unendlichen Verweilen ewig reflektiert, der Auferstandene ist. Gott ist aus dem Tode hervorgegangen und hat sich im Geiste mit sich selbst zusammengeschlossen. Und was Hegel nun der absoluten Subjektivität zumutet, ist nichts anderes als der Eintritt in diese Geschichte Gottes, die die ewige Geschichte ist und die als dieses ewige Ereignis in Raum und Zeit, in dieser ganzen historischen vorstellungsgebundenen Weise, Geschichte geworden ist. D. h. also, Hegel sagt: die Subjektivität wird weltdurchschreitende und in der Welt als Subjektivität sich erhaltende. In der Entäußerung, in dem Verlust ihrer Unmittelbarkeit, im Auf-sich-Nehmen dieses Hindurchgangs erhält sich die Subjektivität und gewinnt sich erst in der Entäußerung in ihrer Freiheit. Unter den Bedingungen dieser Welt der Entfremdung ist Menschsein, subjektiv sein, frei sein und ganz sein, für Hegel nur auf diesem Boden, d. h. als christliche Subjektivität möglich. Hegel würde natürlich nicht leugnen, daß man auch in der entzweiten Welt unter Abstraktion vom christlichen Glauben Mensch sein kann, aber es wird das Zurückgehen in die Erfahrung des Unglücks, des Schmerzes und des Vermissens sein. Dieser Schmerz muß auch vom Christen erfahren und auf sich genommen werden, so wie an einer anderen Stelle in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes gesagt wird: Nicht das Leben, das vor dem Tode sich scheut und rein bewahrt, sondern das Leben, das im Auf-sich-Nehmen des Todes lebendig bleibt, Leben bleibt, nur diesem Leben ist es vorbehalten, den Begriff an und durch sich selbst zu vollziehen. Nur auf dem Boden des trinitarisch interpretierten und verfaßten christlichen Glaubens ist es möglich, daß die durch das Offenbarungsereignis auch zu ihrer Absolutheit frei gewordene Subjektivität im Hindurchgang durch die entäußerte Welt in ihr weilen und das Werk Gottes tun und in diesem Tun wieder zu Gott und in sich zurückkehren kann. Diese Subjektivität hat Hegel nicht verneint, sondern er hat sie bejaht. Von der Erneuerung und der Wiederholung der Christologie aus ist die Hegelsche Lehre vom Ende der Geschichte und von der Versöhnung allein verständlich.

Zum Schluß sei noch ein Ausblick auf eine wichtige Frage gestattet, die die Gemüter immer wieder bewegt, nämlich auf die Hegelsche Religionsphilosophie, in der Hegel den Versuch macht, den Glauben mit der Vernunft zu versöhnen. Es wird gesagt: Hegels Position im Verhältnis Philosophie und Theologie, Glauben und Vernunft ist eine verschwommene, im Grunde genommen kompromißhaft verschleierte Zweideutigkeit. Hegel hat die hier einzig mögliche Eindeutigkeit im Sinne des von Kierkegaard geforderten Entweder-Oder nicht vollzogen und hat also damit noch einen Kompromiß zustande gebracht, der also über seiner in der Substanz atheistischen Position sozusagen noch einen christlichen Schleier herumlegt. Denn auf den Kern zurückverfolgt läuft es ja auf die Interpretation hinaus, daß die Hegelsche Philosophie in ihrem Kern atheistisch sei; denn sie habe ja den Inhalt des Glaubens und der christlichen Offenbarung in die Vernunft aufgesogen und habe nun diesen Tatbestand der Absorption des Inhaltes durch die Vernunft verschleiert. Hierbei wird unterschlagen und nicht bedacht, daß es Hegel gerade darauf angekommen ist, die abstrakte Trennung von Glauben und Vernunft zu überwinden. Denn hinter dieser abstrakten, aus der Verstandesmetaphysik, wie Hegel sagt,

resultierenden Scheidung von Glaube und Vernunft verbirgt sich nichts anderes als die Garantie, daß der Glaube weltlos und die Welt glaubenslos, d. h. gottlos bleibt. Und diese Abstraktion hat Hegel als die Abstraktion der Reflexion des Verstandes und seiner formalen Identität begriffen. Er hat begriffen, daß die formale Identität des Verstandes ein ungeeignetes Instrument und Organ ist, die christliche Offenbarung zu fassen, weil ja Gott eben nicht in seinem An-sich-Sein geblieben ist. Wäre Gott in seinem An-sich-Sein geblieben, wäre er in der Identität bei sich geblieben, dann gälte die Identität. Aber Hegel sagt, zum christlichen Gott ist dieser Gott doch gerade darum geworden, daß er nicht bei sich geblieben ist, sondern daß er um willen des Heils und der Rettung der Welt nicht nur aus sich herausgegangen, sondern sich als Gott an diese Welt dahingegeben, entäußert hat und gestorben ist. Und das kann, sagt Hegel, doch nicht mit der Formalität des Verstandes begriffen werden.

Die Vernunft, mit der Hegel den Glauben versöhnen will, ist die Gottes Handeln in der Welt gehorsame Vernunft. Das bedeutet also: die Hegelsche Kritik an der Verstandestheologie — und bis zum heutigen Tage gelten in der Theologie unausgemacht nur die Einseitigkeiten des Verstandes als die vernünftigen — diese Hegelsche Kritik an der Theologie entspringt also selbst einem theologischen Motiv, nein, wir müssen sagen, sie entspringt einem Glaubensmotiv, und zwar dem Glaubensmotiv, daß Gott mehr ist, als die Gläubigen und die diesen Glauben auslegenden Theologen sagen. Damit nimmt Hegel doch nur auf, was Luther in der Trennung vom deus absconditus und deus relevatus auch gesagt hat. Denn was meint die Rede vom deus absconditus bei Luther? Sie meint doch: Gott geht in seinem Gottsein in der Offenbarung nicht auf, Gott ist mehr; Gott ist mehr, als in der Offenbarung von ihm offenbart wird, und ist auch mehr, als die gläubigen In-sich-Bleibenden sagen und wissen, daß Gott sei, wenn sie auf sich selbst eingekrümmt sind. Denn für Hegel ist Gott nicht nur in den Tiefen der Innerlichkeit, er ist nicht nur im kultischen Vollzug der Gemeinde, sondern er ist Gott in der Welt und vollbringt, sich des Glaubens und der Gemeinde bedienend, sein Werk in und mit der Welt. Und diesem Werke Gottes gehorsam tut Hegel die Prätention des subjektiven Meinens und Beliebens ab und geht in die Welt hinein, um ihn da als den Gott zu bewähren, der in seinem unbedingten Heilswillen in Christo der Welt gegenwärtig geworden ist.

THEOLOGIE JENSEITS DER „SUBJEKTITÄT"?

(Korrigierte Bandabschrift eines Vortrages)

Von Professor D. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Hamburg

Das Gespräch dieser Tage wird durch die Tatsache bestimmt, daß Theologie und Philosophie nicht unabhängig voneinander existieren. Die ganze Geschichte der Theologie ist eigentlich eine Geschichte des Glaubens, der versucht, sich im Denken auszusprechen in der Sprache der Zeit, die jeweils vorgegeben ist. Warum ist das so, daß sich der Glaube im Denken ausspricht?

Zunächst einmal: Der Glaube versucht, sich Rechenschaft zu geben und auch der Welt Rechenschaft abzulegen. Aber vielleicht reicht das nicht aus, daß also das Philosophische, das Denken eine Art kritischer Funktion für den Glauben hat, sondern man muß sagen: der Glaube kann gar nicht anders existieren, als daß er sich in der Sprache artikuliert, die dem Menschen gegeben ist. Das gehört zum Eingehen des Wortes Gottes in die Gestalt des Menschen und in die Gestalt der Welt hinein. Dabei ist natürlich die Gefahr — und die

sehen wir ja dauernd in der Geschichte der Theologie —, daß auf diese Weise der Glaube abhängig wird von der Philosophie. Aber, wenn der Glaube sich nicht mit dem Denken einläßt, dann wird er ghettohaft und verschwindet aus der Welt.

Beides gilt also: Die Theologie muß ihre Aussagen immer wieder mit Hilfe der Philosophie machen. Und: die Philosophie ist nicht Philosophie ohne die Theologie. Geschichtlich gilt das natürlich nicht für die Zeit vor Christus, oder nur in dem Sinne, daß da unter Theologie etwas Philosophisches, sozusagen eine Ontologie, verstanden wird. Aber seit Jesus Christus ist das sicher so, daß man wird sagen müssen: das Denken hat Dimensionen eröffnet bekommen durch den Glauben, die vorher nicht da waren. Ich erinnere mich an das Gespräch mit Heidegger an diesem Ort, wo ihm diese Frage vorsichtig von Herrn Metzke vorgelegt wurde. Heidegger sagte ärgerlich: nein, das Denken ist sich selbst genug, das braucht nichts anderes. Aber wir mußten ihn dann fragen: Wo ist jemals in der Welt ohne das Christentum die Beschleunigung der Zeit gedacht worden, die Geschichtlichkeit und alles, was damit zusammenhängt, das Ende der Zeit in dem Sinne, in dem wir es seit Christus denken, oder das Problem des Bösen und alles, was damit zusammenhängt? Diese Dimension ist erst durch das Christentum in das Denken hineingebracht worden. Hegel ist das deutlichste Zeichen dafür.

Auf diesem Hintergrund stellen wir die spezielle Frage: Wie überwindet die Theologie das, was wir die Spannung von Subjekt und Objekt nennen? Unter „Subjektität" wollen wir mit Heidegger verstehen: der Mensch sieht die Welt vom Augenpunkt aus an. Das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt umfaßt also sowohl die sog. Gegenständlichkeit, die Objektivität, als auch die Subjektivität im engeren Sinne.

Ich möchte zunächst einmal ganz kurz beschreiben, inwiefern Überwindung der Subjektität also der Spannung von Subjekt und Gegenstand, das Thema unserer Zeit ist. Im zweiten Teil möchte ich zeigen, wie Heidegger selbst an diese Frage herangeht und welche Lösung er anzubieten hat, in einem dritten dann, wie die dialektische Theologie, also die Theologie unserer Zeit, versucht, an dieses Problem heranzugehen und zu welchen Lösungen sie da kommt.

Also zunächst einmal: Was geschieht in unserer Zeit, um das Problem der Subjektität zu lösen, und in welcher Form geschieht es?

An dem Beispiel der Malerei ist das Entscheidende vielleicht uns allen am leichtesten eingängig. In der Zeit des Naturalismus und des Impressionismus wollte der Mensch als Subjekt, als Beobachter, die Göttlichkeit als Gegenstand erfassen. Leibls „Bäuerin in der Kirche" — drei Jahre hat er daran gemalt, damit alles ganz genau herauskäme — ist gegenständlich so, daß man meint, man könne die Frau anfassen und den Stoff fühlen. Das Gegenständliche ist das Entscheidende. Aber dann erfährt der Mensch, der sich im Gegenstand ansiedeln möchte, daß der nicht so zuverlässig ist, wie er meint. Auf der einen Seite entdeckt das Subjekt die Willkür seines Standortes. Es entdeckt, daß es im Grunde immer nur Oberfläche und Erscheinung sehen kann, aber nie, was eigentlich dahinter ist. Auf der anderen Seite entdeckt es, wenn es das Objekt als real nimmt, daß dieser Gegenstand, den es meint so völlig klar beschreiben zu können, hintergründig wird und sein eigenes Leben hat, daß seine Lebendigkeit plötzlich alle Vorstellungen und alle Gegenständlichkeit, alles Festgelegtsein durchstößt und transzendiert. Das Subjekt und Objekt und ihr Verhältnis zueinander werden hintergründig. Vielleicht können Sie sich die Hintergründigkeit des Objektes klarmachen an einem Manne wie van Gogh. Er identifiziert sich als Subjekt so sehr mit dem Gegenstand, der ihm da entgegentritt, daß der lebendig wird, daß die Landschaft zu tanzen und die Sonne zu kochen beginnt. Das Objekt ist nicht mehr rein gegenständlich. Umgekehrt: das Subjekt entdeckt, daß es die Kraft hat, das, was ihm als Gegenstand gegenübertritt, zu ordnen.

Cezanne malt einen Steinbruch und, je länger er im flimmernden Lichte auf den Steinbruch schaut, um so mehr sieht er, daß bestimmte Grundfiguren da sind, Kuben und Würfel, die sich dann sozusagen als ein Gitter auf diese Wirklichkeit legen. Der Mensch kann diese Figuren, die er da sieht, ablösen als das Grundmuster dessen, was ihm da entgegentritt. So entsteht also vom Subjekt her, das die Kraft hat, die Erscheinung in Grundfiguren zu ordnen, das, was wir den Kubismus und Konstruktivismus nennen, also die ganze Richtung, die meint, man könne kraft des Subjektes den Gegenstand in seiner Struktur erfassen, nicht nur als Materie, nicht nur als Gegenstand, sondern in seiner Struktur, und dann in einem zweiten Prozeß diese Struktur völlig vom Gegenstand lösen. Ein Maler hat zunächst einmal ein Fenster gemalt, fast naturalistisch, und dann in zwölf Studien immer mehr das Muster, die Struktur vom Gegenständlichen abgelöst. So bleibt nur noch die Struktur übrig. Das sehen Sie bei Klee. Er hat gesagt: „Vom Vergänglichen mußt du absehen oder kurz vor der Natur halt machen." Das ist also passiert. In dem Verhältnis des Subjektes zum Objekt hat der Mensch entdeckt, daß, was ihn umgibt, eine Lebendigkeit hat, die das Schema der Kausalität, der Perspektive einfach durchbricht, so daß wir also dann im Ungeheueren zu Hause sind und von ihm überfremdet werden — wie es in den Trambildern beschrieben wird. Und auf der anderen Seite hat das Subjekt die Kraft, Strukturen zu erkennen und abzulösen von der Gegenständlichkeit, auf diese Weise der Gegenständlichkeit Herr zu werden und eine künstliche Welt hinzusetzen, die noch keines Menschen Auge gesehen hat. Was entscheidend ist bei diesen beiden Wegen, die man da beschreibt, ist nun ja aber die analogia relationis (K. Barth). D. h.: hier wird erfahren, daß weder der Gegenstand noch das Subjekt etwas Absolutes sind, sondern daß sie miteinander in Beziehung sind und daß gerade in dem Geschehen, das ihnen miteinander passiert, daß in diesem Verhältnis die eigentliche Wirklichkeit besteht. Das erfahren die zarten und empfindlichen Menschen zu Anfang des Jahrhunderts, wie einen Durchbruch zum ganz Anderen, wie eine tödliche Krise. Es kommt ihnen so vor, als ob sie diese Welt, die verläßliche, gegenständliche Welt, und die Welt, wo man das Subjekt beschreiben kann, verlassen und in eine ganz neue Welt hineinkommen müssen. Paul Klee hat das in seinen Tagebüchern einmal großartig, fast dichterisch beschrieben: „Diesseitig bin ich gar nicht faßbar" — diese Stelle steht auf seinem Grabstein — „denn ich wohne gerade so gut bei den Toten wie bei den Ungeborenen, etwas näher dem Herzen der Schöpfung und noch lange nicht nahe genug, am fernsten bin ich am frömmsten. Das können die Pfaffen nicht verstehen, die sollten etwas mutiger sein" (zu begreifen, daß so allein Gott gefaßt werden kann).

Mit der Jahrhundertwende etwa beginnt dieser Umbruch, daß der Mensch in die Tiefe durchbricht, dem Nichts begegnet und von diesem Erfahren der Vergänglichkeit und des in einem Prozeß Befindlichseins überhaupt erst durchdringt zur eigentlichen Gestaltung und zu dem Ausdruck dessen, was wirklich ist. Im einzelnen ist es natürlich ganz verschieden, was der Mensch aus dieser Erfahrung macht, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt umfaßt und überholt ist. Kandinsky löst die bloßen Formen von der Wirklichkeit und meint, mit den Farben und Formen spielen zu können; die ganze Welt wird ein Spiel in diesem Sinne. Chagall dagegen wird von den Grundwirklichkeiten, den hintergründigen, so erfaßt, daß er sie dankbar gestaltet und immer wieder erzählt, daß er von ihnen lebt und daß sie über Raum und Zeit und über Vergänglichkeit erhaben sind. Das macht ja die herrliche Substanz seiner Bilder aus. Und ganz anders wieder bei Paul Klee, der die Linie von der Erscheinung zunächst einmal ablöst und die Wirklichkeit völlig unsinnlich erzählt. Er erzählt im Grunde, was er erlebt hat. Wenn Sie seine Tagebücher lesen, dann finden Sie das ganz gründlich beschrieben. In diesen Zusammenhang gehört auch das, was Ludwig Witgenstein, der große Logistiker, dachte: 1922 hatte er in seiner ersten Untersuchung, dem Tractatus,

logic-philosophisch geschrieben: „Was man nicht pünktlich sagen kann, kann man überhaupt nicht sagen", — also ganz noch gegenständlich logisch vom Subjekt-Objekt-Verhältnis her. Dreißig Jahre später sagt er: „Man kann nichts genau sagen, man kann nur erzählen", erzählen, was mit einem geschieht, erzählen den Prozeß, in dem man drin ist, und in diesem Erzählen selbst ein Teil dieses Prozesses sein.

II.

Das ist also die allgemeine Grundfärbung der Zeit, die wir in allen Gebieten zeigen können, genauso in der Naturwissenschaft wie in der Kunst, genauso in der Theologie wie in der Musik. Auf diesem allgemeinen Grunde können wir nun sehen, wie Heidegger sich mit diesen Erfahrungen auseinandersetzt. Die Grunderfahrung von Heidegger kann man vielleicht in dem einfachen Satz zusammenfassen: „Das Dasein nichtet." Wie kommt es zu dieser Erfahrung? Heidegger sagt: Es ist ein Unterschied zwischen Furcht und Angst. Bei der Furcht habe ich es mit gegenständlichem Leben zu tun — etwa ein Hund bellt mich an und dann habe ich natürlich Furcht, daß er mich beißt — oder plötzlich geht das Licht aus, usw. Furcht entsteht immer dem Gegenständlichen, dem einzelnen Seienden gegenüber; sie geht von ihm aus und zu ihm hin, während die Angst es mit dem Seienden im ganzen zu tun hat. Hier geht es nicht um einzelne Dinge, sondern hier geht es um eine Grundstimmung unseres Daseins. Man könnte sie ganz mit den Erfahrungen von Klee ausdrücken, wie er eines Tages die Vergänglichkeit der Dinge entdeckt, daß das Ganze, das wir erfahren, als Ganzes nichtet, in den Abgrund des Nichts hineinstürzt. Diese Erfahrung — sagt Heidegger — macht deutlich, daß die Gegenständlichkeit nicht verläßlich ist, der Mensch kann sich am Gegenstand nicht festhalten. Und auch als Subjekt ist der Mensch nicht zuverlässig; es reicht nicht hin, daß er als Subjekt sich siegreich in Distanz der Wirklichkeit gegenübersetzt und sich selbst als die eigentliche Wirklichkeit statuiert. Nein, wir erfahren dem Nichts gegenüber in dieser Grunderfahrung der Angst, daß die Relation von Subjekt und Objekt dem Nichts gegenübertritt, ja vom Nichts her sich erfährt. Das ganze Leben muß als ein Fall beschrieben werden, als ein Entwurf. Wir werden dauernd von uns selbst fortgeworfen. Wir können uns an nichts halten. Und genau wie Klee in seiner Weise satirisch immer wieder den Bürger, den Spießbürger, beschreiben konnte, so beschreibt Heidegger auf seine Weise den Bürger, der versucht, sich im „Man", in der Subjektivität zu halten. Das ist aber die Grunderfahrung, die Heidegger gemacht hat. Sein Werk „Sein und Zeit" ist darum bedeutend, weil er in ihm die Grundstimmung des Menschen beschreibt, der existiert. Es geht nicht um „subjektive Gefühlchen", oder darum, daß wir der Natur eine Seele „andichten", sondern unser Verhältnis als Subjekt den Wirklichkeiten gegenüber ist gestimmt auf die Begegnung mit dem Nichts. Die „Existentialien" beschreiben die Wirklichkeit vom Nichts her.

Nun meint Heidegger, daß der Mensch im Abendland seit Platon versucht, dieser Grunderfahrung des Nichten auszuweichen in die Absolutsetzung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, entweder in die Gegenständlichkeit, in die Vorstellung der Metaphysik, oder in die Subjektivität im engeren Sinne. Er hat das in seiner Einführung in die Metaphysik sehr schön im einzelnen auseinandergelegt, wie im Griechentum der Schauder der Vergänglichkeit gegenüber den Menschen dafür anfällig macht, daß er sich die eigentliche Lage verdeckt und in der Vorstellung sich eine Mauer vor den Abgrund baut. Dann tritt entweder auf dem ethischen Gebiet das Wollen und Sollen auseinander, oder auf dem eigentlich logischen Gebiet das Denken und Sein, oder auf dem ästhetischen das Scheinen und das Sein. So werden das Gute, das Wahre und das Schöne die drei großen Gebiete der abendländischen Metaphysik, so versucht der Mensch von sich aus als Subjekt mit dem Seienden im ganzen fertig zu werden. Damit ist ein Weg vom Abendland beschritten, der

nihilistisches Gefälle aufweist. Denn gerade dadurch, daß der Mensch als Subjekt versucht, die Wirklichkeit zu ordnen in bezug auf das Gute, Wahre und Schöne, in das es auseinandergetreten ist, wird er immer tiefer in die Problematik des Seienden hinein verwickelt. Die „Subjektität" ist das eigentliche Unheil der abendländischen Geschichte. Die letzte Phase der Entwicklung ist dann der Materialismus, der nicht darin besteht, daß man die Materie als die letzte Wirklichkeit ansieht, sondern darin, daß der Mensch meint, die ganze Welt als Material für seine Arbeit ansehen zu können, also durch die Aktivität, die das Subjekt entfaltet, die ganze Welt in Gestelle zu verwandeln. Aber nun bleibt Heidegger nicht bei dieser Analyse stehen, sondern zeigt, wie Klee in der Malerei, als der Große in der Philosophie, wie man die Subjektität, also diese Spaltung in Subjekt und Gegenstand, Subjekt und Objekt überwindet.

Der erste Schritt ist schon beschrieben. Man überwindet die Spaltung von Subjekt und Objekt dadurch, daß man versucht, das Verhältnis vom Nichts her zu beschreiben, also mit Existentialien. Wird vom Nichts her die Wirklichkeit beschrieben, wie mit Röntgenstrahlen durchleuchtet, dann leuchten die Existentialien auf.

Aber dann kommt der zweite Schritt, die berühmte „Kehre". Heidegger sagt: Wenn wir dem Nichten standhalten und versuchen, es in unserer Existentialanalyse auszusprechen, dann erfahren wir die große Wendung, daß wir nicht mehr als Subjekte Aussagen machen, sondern daß jetzt die Wirklichkeit durch uns als einen Mund des Seins beschrieben wird. Also nicht mehr als Subjekt beschreiben wir das gegenüberstehende Objekt, sondern vom Nichts her, das er auch das Sein nennt, wird nun die Wirklichkeit in ihrer Spannung von Subjekt und Objekt beschreibbar. Also genau das gleiche, was bei Klee und bei den modernen Malern passiert, wenn sie nicht vom Subjekt, sondern vom „Umgreifenden" her beschreiben.

Damit erhält für Heidegger die Sprache eine besondere Relevanz. Einerseits versucht er selbst, nun in dichterischer Sprache die Wirklichkeit vom Nichts und dem Sein her auszusprechen. Auf der anderen Seite bezieht er sich auf Dichter, die Mund des Seins gewesen sind, die immer wieder von der Begegnung mit dem Nichts her die Wirklichkeit als ganze beschrieben haben. Heidegger exegesiert dann Hölderlin als seinen Propheten, wie wir einen Bibeltext exegesieren, und meint, daß da die eigentliche Eröffnung der ganzen Wirklichkeit und die Überwindung der Subjektität gegeben sind.

Dabei bleibt aber Heidegger nicht stehen, sondern richtet von daher nun konsequenterweise eine Anfrage an die Theologie. Das hat biographische Gründe: Heidegger kommt ja aus dem katholischen Raume, ist in einer Klosterschule erzogen worden, hat Thomas gearbeitet und ist also von daher schon biographisch gewiesen, sich mit der Theologie auseinandersusetzen, und zwar speziell mit der Theologie, die im katholischen Sinne des mittelalterlichen Denkens — Thomas etwa — die Wirklichkeit des Glaubens und die Wirklichkeit Gottes mit den Formeln der mittelalterlichen Metaphysik beschreibt, also im Verhältnis von Subjekt und Objekt. Heidegger stellt Fragen an die Theologie, und zwar — meine ich — vier Fragen:

1. Heidegger macht eine geschichtliche Feststellung. Er sagt, in dieses Schicksal der Metaphysik, der „Subjektität" des Abendlandes, ist die christliche Theologie mit hinein verwickelt, ja, sie hat auf diese Weise den Glauben verfälscht. Wenn der Christ sich der metaphysischen Mittel bedient und das, was die Wirklichkeit Gottes ist, als Subjekt aussprechen will — in diesem Stile, in dem die abendländische Metaphysik denkt —, dann vernichtet er Gott; er macht ihn zu einem Gegenstand dieser Welt oder zu einem Subjekt, das diesem Gegenstand gegenübertritt. In den „Holzwegen", S. 239/240 heißt es: „Die Auslegung der übersinnlichen Welt, die Auslegung Gottes als der obersten Werte ist nicht aus dem Sein selbst gedacht. Der letzte Schlag gegen Gott und gegen die übersinnliche Welt besteht darin, daß Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird. Nicht, daß Gott für unerkenn-

bar gehalten, nicht, daß Gottes Existenz als unbeweisbar erwiesen wird, ist der härteste Schlag gegen Gott, sondern daß der für wirklich gehaltene Gott zum obersten Wert erhoben wird. Denn dieser Schlag kommt gerade nicht von den Herumstehern, die nicht an Gott glauben, sondern von den Gläubigen und deren Theologen, die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen." Heidegger sagt also, derjenige verstellt die eigentliche Wirklichkeit Gottes, der ihn in dieses Denkschema von Subjekt und Objekt einspannt. Auf diese Weise kommt Gott in die Mühle der „Subjektität" hinein. Entweder versucht man, ihn gegenständlich zu beschreiben; das 19. Jahrhundert machte unerhörte Anstrengungen, das Leben Jesu zu beschreiben, so wie er historisch gesichert ist. Aber wenn man das versucht, kommt man hinter die Zeugen, die das bezeugen, nicht zurück und wird also in die Subjektivität dann hineingerissen: dann kommt es also darauf an, daß man einen lebendigen Eindruck von dem Herrn hat und von ihm persönlich bekehrt ist. Und so geht es den Liberalen, denen es um die Geschichte oder Historie geht, und den Pietisten, denen es um das Subjektive geht. Sie sitzen in einer Schaukel, einmal ist der oben und einmal der andere. Diese Bewegung hat im 19. Jahrhundert die Theologie zerrieben, bis nichts mehr da war. Das muß man sehen. In der Schweiz ist es fast jetzt noch so.

2. Die Entdeckung, daß Gott durch das Denken des Menschen, durch die Metaphysik getötet ist, führt zum Ruf: Gott ist tot! Dieser aber kommt de profundis, aus der Tiefe! Der Aufsatz über Nietzsche in den „Holzwegen" endet ja darin, daß Heidegger sagt: Hier hat einer aus der Tiefe geschrien: Wir haben Gott getötet und wir finden ihn nicht mehr. Wie können wir dieses schreckliche Ereignis überwinden? Ich erinnere mich an ein Wort von Ernst Jünger: „Der gottleere Raum ist schlimmer als der gottlose." Er will damit ausdrücken, solange der Mensch noch meint, ohne Gott existieren zu können, ist es gut; aber wenn er einmal die Nichtigkeit dieser ganzen Wirklichkeit in ihrer Spannung von Subjekt und Objekt erfahren hat, dann ruft er „de profundis".

3. Heidegger meint: Könnte nicht für die Theologen und für die Menschen in der Kirche das, was die Philosophen machen, eine Vorbereitung sein, die erst geleistet werden muß, bis man dann vielleicht auch einmal wieder „andenkender" sein kann in bezug auf Gott? Im Humanismusbrief sagt er einmal: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll." (S. 36/37.) Wir hätten einen weiten Weg zu beschreiten; die Philosophie kann uns andenkender machen an das Sein; das Sein wiederum kann das Heilige „spuren"; und das Heilige wieder spurt die Götter, und die Götter wieder Gott selbst. Das, meint er, sei die Möglichkeit der Philosophie, sozusagen wie ein Skiläufer vorwegzulaufen und es der Theologie überhaupt erst möglich zu machen, in neuer Weise Gott auszusprechen. Das ist wohl zu bedenken; denn ständig ist es in der Geschichte des abendländischen Denkens so gegangen, daß jeweils die neue philosophische Artikulation der Theologie die Möglichkeit gegeben hat, ihren Glauben neu auszusprechen. Denken Sie daran, was Aristoteles bedeutet hat, als er am Ende des 12. Jahrhunderts neu entdeckt wurde, wie dann all die großen Theologen und Scholastiker, Thomas und Wilhelm, aufstanden und nun in neuen Zungen ihren Glauben aussagen konnten.

4. Heidegger fragt: „Was will die Theologie mit unserer philosophischen Sprache?" Es geht den Zeugen nichts an, was wir sagen und wie wir versuchen, die Wirklichkeit auszudrücken. Wenn die Kirche etwas zu sagen hat, wenn sie angeredet ist von Gott als der

Wirklichkeit, dann soll sie nicht warten, bis sie bei der Philosophie die richtige Sprache ausleihen kann. Darauf muß die Theologie aber antworten: im Grunde gibt es nur eine Sprache. Wenn es irgendeine Geheimsprache für die Theologie gäbe, dann wäre es einfach. Aber Gott ist in der Offenbarung ins Fleisch, in die Sprache gekommen, darum muß die Botschaft eingehen in die Sprache der Zeit. Und die Sprache der Zeit wird eben im philosophischen Denken am exaktesten artikuliert. Darum muß sich die Theologie dauernd mit der Sprache der Philosophie auseinandersetzen und sich auch erst an ihr erwärmen.

III.

Mit der dialektischen Theologie ist die neue Theologie durch die Subjektität durchbrochen. Damit sind ganz bestimmte Fragen entstanden. Man könnte Karl Barth biographisch ähnlich beschreiben wie Heidegger oder Paul Klee und all die Leute. Diese Männer der Wende beginnen alle in der „Subjektität" und brechen durch zum Trans, zum Umgreifenden, wie man es zunächst einmal ganz allgemein nennen kann. Karl Barth begann als ein liberaler Theologe mit einem Linksdrall. Er machte bei den religiösen Sozialisten mit. Im Diesseits muß der Glaube sich verwirklichen. Und dann erfuhr er „mit kommunizierender Röhre" — er saß damals in der schönen Schweiz im Kriege — die Krise des Abendlandes und der abendländischen Wirklichkeit. Er erfuhr den unendlichen Abstand von Zeit und Ewigkeit. Dieser ganze Versuch des 19. Jahrhunderts also, den lieben Gott in der Weise der Gegenständlichkeit historisch und in der sozialen Wirklichkeit zu fassen und zu verwirklichen und zu gestalten oder in der Weise der Subjektivität im frommen Gefühl — wie Rudolf Otto in Marburg das großartig gemacht hat — Gott zu finden, war im Grunde diesseitig. Gottes eigentliche Wirklichkeit wohnt im Nichts. Denken Sie an Paul Klee: „Bei den Ungeborenen und bei den Toten hause ich." Genau dasselbe hat Barth erlebt, daß also Gott im Himmel ist und wir auf der Erde, und alles, was Subjekt und Objekt ist, existiert in dieser Relativität, in dieser Vergänglichkeit. Karl Barth hat genau gewußt, was er da entdeckte: „Wo die Philosophie von Krise redet", sagt er, „an diesem Kreuzweg sieht der Theologe die Gestalt Jesu Christi" (Einl. zum Römerbrief, 2. Auflage). D. h., der Ansatzpunkt ist, bei den Philosophen und auch bei den Malern, die Begegnung mit dem Nichts, dem Tode, dem Jenseitigen, — ist bei den Theologen die Gestalt Jesu Christi, genauer gesagt: seines Todes, seines Kreuzes, in dem die ganze Wirklichkeit gekreuzigt, durchgestrichen wird, ihre Krise erlebt. Von diesem Ansatzpunkt her wird nun das ganze Leben der Kirche in der „Subjektität" im 19. Jahrhundert kritisiert. Karl Barth sieht zwei Urfeinde, die immer wieder auftauchen: auf der einen Seite die Institution, auf der anderen Seite die subjektive Frömmigkeit, die pietistische Frömmigkeit. Institution insofern, als er sagt: Dies ist Gegenständlichkeit; da versucht man mit äußerer Macht, mit großartigen Bauten, mit herrlichen Konstruktionen und Organisationen den ‚lieben Gott' darzustellen und zu fassen. Genauso unmöglich ist das Gegenteil, daß man den Teufel in der äußeren Organisation der Kirche sieht und sich dann als die „Stillen im Lande", die Freikirchlichen oder die landeskirchlichen Pietisten aus diesem „verrotteten Laden" zurückzieht, in dem der Teufel sein Kaufhaus aufgemacht hat. Dem eigentlichen Ausgesetztsein ihrer Existenz weicht man dadurch aus. Entscheidend ist, daß Barth diese beiden Wege zusammenfaßt und sagt: An beiden ist falsch, daß sie nach dem Prinzip der analogia entis vorgehen. Wo also bei Heidegger „Subjektität" steht, als das, was Subjektverhalten und Objektverhalten zusammenfaßt, dort steht bei Karl Barth das Prinzip der analogia entis. Er nennt sie die eigentliche Erfindung des Antichristen. Er meint damit folgendes: Hier wird der Versuch gemacht, sowohl in dem Institutionsdenken als auch in der subjektiven Frömmigkeit vom Menschen, von dem, was man vorfindet, gegenständlich oder subjektiv, auf Gott zu schließen, weil es ja dasselbe Sein ist, weil die Kategorie des

Seins das alles umschließt; also von dem Menschen, von der Wirklichkeit, wie wir sie hier finden, schließt man darauf, daß es auch Gott geben müsse, da er analog im Sein ist und zum selben Seinsbereich gehört. Das ist das Prinzip der analogia entis ganz grob gesagt. Und das ist ein Versuch, vom Subjekt oder Objekt her durchzustoßen und sich Gottes zu bemächtigen. Das ist die eigentliche Hybris des Menschen, sowohl in der Institution des Papsttums auf der einen Seite wie auch in der subjektiven Frömmigkeit im Protestantismus. Beides ist vom Teufel im realen Sinne des Wortes.

In Wirklichkeit gibt es nur den Weg von oben nach unten. Was bei Heidegger Mund des Seins heißt, daß das Sein von sich aus das Licht schickt, die Welt und die Strukturen sichtbar macht, die magischen Strukturen, die Existentialien usw., das ist für Karl Barth die Gestalt Jesu Christi. Jesus Christus selbst, und zwar von der Auferstehung her bis zur Himmelfahrt — in den vierzig Tagen — ist als der heilige Erleuchter dieser Welt erschienen aus dem Jenseits der Subjekt- und Objektspaltung und hat die ganze Welt erleuchtet. Darum stellt Barth an die Stelle der analogia entis die analogia fidei. Nicht vom Menschen her oder vom Gegenständlichen her kann der Weg zu Gott gehen, sondern der Glaube muß von Gott uns selbst gegeben sein, der Glaube erfaßt den Menschen, aber nicht der Mensch hat den Glauben als subjektive Frömmigkeit oder als seinen Gegenstand, an dem er den Glauben dann objektiv festmachen kann — wie es in der katholischen Lehre heißt: ich glaube *„an"*, und dann werden die Realitäten genannt, an die man glaubt — und wir persönlich sagen: du mußt persönlich überzeugt sein, es nützt dir gar nichts, was du objektiv hast. Beides, sagt Barth, ist falsch, weil es innerhalb der Subjektität, innerhalb der analogia entis bleibt. Gott selbst muß sich „im-ponieren", wie er sagt, also einführen, er selbst hat das erste und das letzte Wort. Er kann sich nur selbst bezeugen, und wir Menschen haben es nur anzunehmen. Daß er sich selbst bezeugt, kann man in dieser Welt im Grunde nur an dem Bruch in den menschlichen Strukturen, an der Kreuzesgestalt, sehen, die die ganze Wirklichkeit zeigt. Und dann kann Barth das mit expressionistischen Vokabeln bis etwa 1927 und dann nachher mehr mit kubistischen aussprechen — wie Picasso seine Wandlung gemacht hat, so hat er auch seine Stilwandlung gemacht —, und dann macht er im Grunde mit neuen konstruktiven Aussagen dasselbe deutlich. Und wenn wir von Gott aus gehen, von seinem Wort uns sagen lassen, was die Wirklichkeit ist, dann können wir sehen, daß die ganze Wirklichkeit Gott analog gebaut ist. Und dann kommt er zu den erstaunlichen Aussagen, daß etwa das Verhältnis von Mann und Frau als Relation Gott analog gebaut ist, oder zu den Aussagen über Diplomatie: weil Gott selbst der Wahrhaftige ist, muß auch unter den Menschen Wahrhaftigkeit sein. So entwirft er — man möchte fast sagen — utopische Strukturen von dieser analogia relationis her. Das führt sehr weit, was da gesagt wird. Wir denken an die politische Konzeption der Freunde Barths: dieses ganze Theater von Ost und West ist im Grunde ja nur eine Abbildung der Spannung von Subjekt und Objekt. Du mußt, wenn du wirklich von Gott herkommst, einfach heraustreten, du mußt das ganze als komplementär ansehen und mußt die Wirklichkeit Gottes in dieser Wirklichkeit abbilden, wahrhaftig und friedfertig sein, keine Geheimdiplomatie machen, und keinen Widerstand leisten. Das nun als Realisierung dessen verstanden, daß Gott sich selbst imponiert und die analogia entis überwunden ist durch die analogia fidei.

Damit haben wir die Hauptelemente zusammen, um nun zu fragen, was denn damit geschehen und was damit nicht geschehen ist, daß die Theologie dieselbe Wendung durchgemacht hat, wie sie das ganze Artikulieren der Wirklichkeit in den letzten fünfzig Jahren gemacht hat und wie speziell bei Heidegger dann in der Philosophie diese Neuartikulation der Wirklichkeit herauskommt. Natürlich müßten wir, wenn wir vollständig sein wollten, Paul Tillich, der eine ganz andere Konzeption der Überwindung dieser Subjekt-Objekt-

Spaltung entworfen hat, noch entwickeln und auch Bultmann, Gogarten usw. Es ist interessant: genauso wie wir in der modernen Kunst eben Klee neben Picasso stellen, so haben wir auch in der Theologie verschiedene Stile, in denen die eine Grunderfahrung jeweils verschieden ausgesprochen ist. Aber das will ich jetzt zurückstellen und nur noch fragen, welche Konsequenzen denn das Ganze hat, wenn man es so sieht.

1. Man kann Karl Barth in seiner Grundformel verschieden verstehen. Er hat gesagt: „analogia relationis." Man kann den Akzent legen auf das Wort analogia, dann wird man also versuchen, diese Wirklichkeit zu verstehen als analog zu Gottes Wirklichkeit und wird die Strukturen dieser Wirklichkeit von Gott her sichtbar zu machen versuchen. Das entfaltet der große Entwurf der Dogmatik, die Karl Barth ja immer noch daran ist zu schreiben. Wir fragen aber, ob Barth nicht diese „analogia" einseitig betont und das, was er „relatio" nennt, zu kurz kommen läßt. In der Philosophie mag es Stärke sein, wenn der Mensch vom Konkreten absieht, die abstrakten Strukturen der Wirklichkeit sichtbar macht. Die Erfahrung des Theologen oder des Christenmenschen liegt genau umgekehrt: nicht das Allgemeine ist das Verbindliche, sondern das Konkrete. Läßt also Karl Barth nicht dadurch, daß er eine Parallele der Bereiche konstruiert, des Gottesbereiches und des Menschenbereiches, das, was er die „Relation" nennt, die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Begegnung, einfach zu kurz kommen, so daß die Geschichtlichkeit der Begegnung zwischen Gott und Mensch bei ihm nicht wirklich zum Tragen kommt und auf diese Weise zu viel Spekulation herauskommt?

2. Wir müssen deutlich sehen: der Mensch unserer Tage drückt sich in Strukturen, in Existentialien aus. Er verwirklicht sich dadurch, daß er die ganze Welt vom Nicht-Gegenständlichen, ja, vom Umgreifenden her beschreibt und erfaßt. Frage: Welche Möglichkeiten gibt es von daher für die Theologie, sich neu zu artikulieren? Ich habe schon angedeutet, daß man so nicht mehr den einzelnen Menschen in seiner subjektiven Frömmigkeit oder die Kirche als Institution, als Gegenständlichkeit beschreibt, sondern das Ganze beschreiben kann, artikulieren kann, indem man Strukturen herausstellt, indem man sieht, wie das Ganze sich bewegt.

3. Von der Theologie ist an die Philosophie die Frage zu stellen, ja, an unser modernes Weltverhalten überhaupt: Was macht ihr eigentlich da, wenn ihr die ganze Wirklichkeit nicht mehr vom Einzelnen, vom Konkreten oder vom Gegenständlichen her beschreibt, sondern in bezug auf Strukturen? Meint ihr damit die Wirklichkeit vollenden zu können, oder begreift ihr, daß hier die Wirklichkeit im Grunde im geschöpflichen Bereich bleibt? Das ist die Frage, die wir genauso an den Marxismus haben, wie an viele moderne Künstler: was sie da tun, wenn sie die Wirklichkeit in Strukturen verwandeln. Wird damit letzte Wirklichkeit hergestellt, Vollendung der Welt? Oder bleibt das Ganze doch umfaßt von der Wahrheit, daß hier der kreatürliche Mensch in seiner Welt wirklich wird, sich verwirklicht, sich ins Neue hinein entwirft, sich als Schöpfer in seiner Weise zeigt, aber eben doch immer als Verwirklicher seiner Kreatürlichkeit?

4. Wie steht es mit dem theologischen Denken, das sich in dieser neuen Weise aussprechen will? Hier gibt es verschiedene Möglichkeiten. Auf der einen Seite ist die Möglichkeit, daß wir diese Erfahrung, daß die ganze Welt verwandelt wird in der Bewegung mit Jesus Christus, strukturell aussprechen, also in existentialer Interpretation, wie die moderne Exegese das nennt. Nicht, was das Subjekt da erlebt hat und ausspricht, sondern was als Struktur der Glaubenserfahrung sichtbar wird, das ist entscheidend. Oder der Mensch erfährt in der Begegnung mit dem Wort von Jesus Christus und dem Sakrament, daß er in eine Geschichte verwickelt wird, als Subjekt den Objekten gegenüber wird er in eine Geschichte verwickelt, es verwandelt sich etwas, er kann gar nicht heraustreten aus dem Ganzen als ein göttliches Subjekt und das nun objektiv beschreiben, sondern er kann im Grunde nur erzählen, was

ihm passiert. Hier entsteht eine — meine ich — neue Art des Christenmenschen, sich selbst auszusprechen. Hier geht es nicht um das Subjekt, daß „er also interessante Dinge mit Gott" erlebt hat, hier geht es auch nicht darum, daß die Kirche sich objektiv, souverän selbst ausspricht, sondern hier geht es darum, daß der Mensch beschreibt, daß er von Gott und seiner Offenbarung in eine Geschichte verwickelt ist, deren Ende er nicht absehen, sondern nur glauben kann.

5. Damit wäre als letzte Bemerkung die Frage zu verbinden, wie weit hier die Subjektität, das teuflische antichristliche Prinzip der analogia entis, wie es Karl Barth sagt, wirklich überwunden oder noch zu überwinden ist. Man wird wohl die Antwort geben müssen: Heidegger macht sich das mit der mittelalterlichen Theologie doch wohl zu leicht. Joseph Piper und viele andere haben darauf hingewiesen, das Thomas von Aquino freilich die Sprache der Metaphysik benutzt hat, um seinen Glauben auszusprechen, aber er hat gewußt, daß dieses Aussprechen umgeben ist vom Geheimnis, das man einfach nicht aussprechen kann. Andererseits haben wir von dieser neuen Weise zu sprechen und die Wirklichkeit zu artikulieren her auch in der Theologie neue Möglichkeiten, Gott die Ehre zu geben. Wir können aussprechen, daß Christus nicht ein Gegenstand ist, daß Christus nicht nur im Subjekt aufgeht, sondern daß er der Überlegene ist, wir können aussprechen, daß von Gott her die Strukturen der Wirklichkeit, wie wir sie in der Technik und Physik usw. entdecken und entwerfen, zur Ehre Gottes von uns entworfen werden. Das können wir alles neu aussprechen, anders als früher. Wir merken aber — und wir müssen bescheiden sein —: andere Dinge können wir nicht mehr so aussprechen. Und es wäre sehr wohl zu überlegen, was wir heute nicht mehr aussprechen können. Wir können z. B. heute, wenn wir etwa die Bultmann'sche Theologie nehmen, kaum noch aussprechen, was es heißt, daß in Jesus Christus Gott selbst, Gottes Sohn, Mensch geworden ist und also in dem Konkretum dieser einmaligen Person eine Bedeutung für die ganze Welt uns gegeben ist, so daß man es geschichtlich konkret nehmen kann. Die Gefahr des Christenmenschen in unseren Tagen, der sich also in Strukturen ausspricht, ist, daß er nicht mehr konkret wird, sondern daß er sich verflüchtigt in Strukturen und selbst in einem Anzug wohnt, der ihm zu groß ist —, oder wie man das sagen soll. Aber hier gibt es nicht die Frage, ob ich will oder nicht, sondern hier gibt es nur die Möglichkeit, daß ich das, was mir als Denken meiner Zeit gegeben und aufgegeben ist, benutze und damit meinen Glauben so ausspreche, wie ich kann, und daß ich im übrigen weiß, daß — und das würde ja durchaus in unseren heutigen Denkkategorien auch drin sein — Gott selbst als der Schöpfer und der Vollender der Wirklichkeit immer größer ist als das, was ich aussprechen kann. So wird denn die Theologie der Erfahrung, die sie in der Krise und seit der Krise gemacht hat, sehr bescheiden. Aber sie wird andererseits auch sehr zuversichtlich; denn die Tatsache, daß wir nie die ganze Fülle der Wirklichkeit Gottes aussprechen können, schadet ja gar nicht, sondern lebt von der Gewißheit, daß Gott selbst in seiner Inkarnation immer größer ist. So kann man dann von daher die ganze Geschichte des Denkens der Theologie, die ja immer die Philosophie nicht nur gebraucht hat, sondern sich ihr ausgesetzt, um selbst als Mensch sich so zu artikulieren, im Grunde nur beschreiben als eine dauernde Erfahrung, daß „das Denken des Menschen in den Gehorsam Christi" — wie es 2. Korinther 10 heißt — zurückgeführt wird, von Christus selbst benutzt wird, damit ein Stück seiner Herrlichkeit ausgesprochen wird. Dann reicht es nicht mehr und dann kommen neue Dinge herauf, dann muß man dieses Denken weglegen und dann fängt der Mensch an zu stammeln, es geht nicht mehr, man kann nicht mehr aussprechen, was man meint. Dann kommt neues Denken auf, und dann kann der Mensch seinen Glauben neu artikulieren, und dann geht es wieder weiter. Und so braucht — wenn man es so sagen darf — Jesus Christus selbst die Elemente des Denkens, die geschichtlich sich im Leben

entfalten, um damit in seiner eigenen Inkarnation, daß er sich hineingibt in unsere Sprache, zu Ende zu kommen. Und dieses Ende ist dann erreicht, wenn die Sprache zu Ende ist; denn das ist wohl ganz deutlich: je mehr wir lernen zu sprechen, je besser wir sprechen können, um so mehr merken wir, daß wir jetzt in einem dunklen Wort, in einem Rätselwort reden und daß das Lösen der Zunge, die Unmittelbarkeit zu Gott, noch ganz etwas anderes ist. So erfahren wir denn, daß das Denken — auch das Denken etwa der Spekulanten unter den Philosophen — im Grunde im Tiefsten geschichtlich ist, d. h. also, teil hat an dem Unterwegssein des Menschen. Im Denken selbst ist der Mensch unterwegs, um sich die Wirklichkeit anzuverwandeln und sie zu gestalten, zu verwandeln, um auf diese Weise selbst auf dem Wege zu sein zur Vollkommenheit. Aber die Vollkommenheit läßt dann das Unvollkommene hinter sich. N...ck

„....EIN LESER NUR SEINER SELBST"

Gespräch über den „Krimi"

Leitwort: „In Wirklichkeit ist jeder Leser, wenn er liest, ein Leser nur seiner selbst."
(Marcel Proust)

Im Rahmen ihrer Literaturtagungen beschäftigte sich die Ev. Akademie Hofgeismar während der Pfingsttage 1961 mit dem Phänomen des Kriminalromans. Unter dem Thema „... ein Leser nur seiner selbst" trafen sich Studenten, Primaner und junge Berufstätige, um über eine Literaturgattung zu sprechen, in der es zwar viel Kitsch und Kolportage, aber auch nicht wenig Ernsthaftes und Gekonntes gibt. Die äußerst lebhafte Diskussion wurde durch Fragen ausgelöst, ob der Kriminalroman nur eine „Literatur der Ablenkung" oder auch eine „Literatur der Aussage" (Dorothy Sayers) sei, ob nicht das Ungeheuerliche, das im Kriminalroman „aufgedeckt" und rekonstruiert werden müsse, eigentlich als „Vor-fall" im Rücken der Geschichte liege (so der Leipziger Professor Ernst Bloch). Die jungen Teilnehmer, die teilweise scharf kritisierten, ließen in den Gesprächen deutlich werden, daß die Lektüre mancher guter Kriminalromane — man denke etwa an Chesterton, Sayers, Simenon und Chandler — sogar eine existenzielle Betroffenheit des Lesers hervorrufen kann. So versuchte die von Dr. Jentsch geleitete Tagung für die junge Generation neue Perspektiven aufzuzeigen und statt mit dem moralischen Zeigefinger zu drohen, zu kritischem und wachsamem Lesen zu helfen.

Namhafte Sachkenner arbeiteten an dieser Tagung mit: Dozent Dr. Klaus Günther Just von der Universität Münster, die Schriftstellerin Geno Hartlaub und der Sozialpsychologe Dr. Jörg Fromberg. Ihre Referate folgen weiter unten, teils in Zusammenfassungen, teils im Wortlaut.

In dem Schlußreferat „Das perfekte Verbrechen", das von Oberamtsrichter Frhr. v. Schlotheim, Hofgeismar, gehalten wurde, wurden diejenigen Probleme des Gesamtgesprächs zusammengefaßt, die von juristischer oder theologischer Bedeutsamkeit sind. Der Referent knüpfte an die Erscheinung des ursprünglichen Rechtsspiels an. Erst das Literaturzeitalter habe das „Spiel" des Krimi aufkommen lassen. Im wirklichen Rechtsspiel gehe es um vier Grundfragen, nämlich um Schuld und Sühne, um den Täter, die Entwicklung und die Rechtfertigung. Ödipus sei sich selbst als Täter, ja als Mensch unbekannt. Er habe sich nicht selbst aufdecken können. Erst an den Grenzen sei ihm seine „geschichtliche Existenz" bewußt geworden. Der Kriminalroman schildere den Täter noch ganz archaisch als „Urheber", nicht so,

wie er eigentlich gesehen werden müsse, nämlich als „Täter seiner selbst". Der Täter gebe mit seiner Tat ein Selbstporträt von sich. Niemand könne sich selbst entdecken; erst in dem öffentlichen Prozeß werde festgestellt, in welchem „Stande" sich der Täter gegenüber der Gemeinschaft befinde. Das „Ansehen" des Täters sei in Frage gestellt. Gewiß gebe es den Begriff der technischen Perfektion eines Verbrechens. Wirklich perfekt sei aber das Verbrechen erst dann, wenn der Täter meine, sich selbst imponieren zu können. Die Rechtfertigung des Menschen ereigne sich dort, wo Gott sich aufdecke, und damit den Menschen aufdecke, wie er wirklich sei, wo Gott sich durch sein Wort offenbare und durch seinen Blick den Menschen ansehe, ja, wo er sich selbst in seinem Christus vom Menschen den Prozeß machen lasse.

EDGAR ALLAN POE UND DIE FOLGEN

Von Privatdozent Dr. Klaus Günther Just, Münster/Westf.

I.

Vor 120 Jahren, im April 1841, erschien in der amerikanischen Zeitschrift „Graham's Magazine" eine Erzählung, die den Titel *„Der Doppelmord in der Rue Morgue"* trug. In dieser Erzählung wird in Form eines fiktiven Zeitungsberichtes folgendes geschildert: um drei Uhr nachts werden die Bewohner des Pariser Stadtviertels St. Roch durch ein gräßliches Geschrei aus dem Schlafe gerissen. Die Schreie dringen aus dem vierten Stockwerk eines Hauses, das nur von einer alten Dame und ihrer Tochter bewohnt wird. Die aufgestörten Nachbarn verschaffen sich gewaltsam Eingang in das verschlossene Haus. Die Schreie verstummen. Man eilt die Treppen hinauf. Nun ertönen plötzlich zwei rauhe Stimmen, die sich heftig zu streiten scheinen. Auch sie verstummen. Man durchsucht sämtliche Räume. In einem Hinterzimmer, dessen verriegelte Tür erst aufgebrochen werden muß, bietet sich ein Bild furchtbarer Verwüstung dar. Auf einem Stuhl liegt ein blutbeflecktes Rasiermesser, auf dem Kaminsims Menschenhaar, ebenfalls mit Blut besudelt. Von den beiden Frauen ist nichts zu sehen. Man sucht fieberhaft weiter und findet schließlich den Leichnam der Tochter im Kamin, mit dem Kopf nach unten gewaltsam hineingezwängt. Kratzwunden und Quetschspuren an Gesicht und Hals sprechen dafür, daß sie erwürgt worden ist. Die Leiche der Mutter entdeckt man mit durchschnittenem Halse zerschmettert auf dem Pflaster des Hinterhofs. Die Polizei sei, so schließt der Bericht, ohne den geringsten Anhaltspunkt zur Aufklärung dieser entsetzlichen Bluttat.

Dieser Zeitungsbericht, dem am nächsten Tage ein zweiter Bericht mit den Zeugenaussagen der Nachbarn folgt, fällt einem *Mr. Auguste Dupin* in die Hände. Es gelingt diesem Mr. Dupin, den Mörder zu ermitteln, und zwar einzig und allein durch eine Reihe rationaler Überlegungen, die er auf Grund der geschilderten Vorgänge sowie der Zeugenaussagen anstellt. Ein Besuch der Mordstätte trägt lediglich ergänzenden, bestätigenden Charakter. Mr. Dupin geht von der Unstimmigkeit der Zeugen in bezug auf die Sprache eines der beiden Streitenden aus. Die wichtigsten dieser Zeugenaussagen seien kurz im Wortlaut angeführt. Zunächst der französische Gendarm: „Als er den ersten Treppenabsatz erreicht, vernahm er zwei Stimmen, offenbar in lautem, ärgerlichem Wortwechsel — die eine rauh und barsch, die andere eine ganz sonderbare Stimme, kreischend und schrill. Er konnte ein paar Worte der ersten Stimme, die offenbar einem Franzosen angehörte, verstehen. Er behauptet mit Bestimmtheit, daß es keine Frauenstimme war. Er unterschied die Worte ‚sacré' und ‚diable', die schrille Stimme war die eines Fremden. Er könne nicht gewiß sagen, ob es die Stimme eines Mannes oder einer Frau gewesen sei. Auch habe er nicht zu unterscheiden vermocht, was gesprochen wurde,

meine jedoch, es sei Spanisch gewesen." Ein Silberschmied, auch er Franzose, „hält die schrille Stimme für die eines Italieners. Er erklärt mit Bestimmtheit, daß der Sprecher kein Franzose gewesen sein könne, wisse jedoch nicht bestimmt, ob die Stimme eine Männerstimme gewesen, hält es nicht für ausgeschlossen, daß es eine Frauenstimme war. Er versteht kein Italienisch und konnte deshalb keine Worte unterscheiden, glaubt jedoch dem Klang nach schließen zu dürfen, daß es wohl Italienisch gewesen sei." Von einem Restaurateur, einem Holländer, der kein Französisch versteht, heißt es: „Er sei sicher, daß die schrille Stimme die eines Mannes — und zwar eines Franzosen — gewesen sei. Konnte die einzelnen Worte nicht unterscheiden. Die Stimme habe laut und schnell geklungen — ungleich, anscheinend sowohl von Furcht als von Ärger in die Höhe getrieben." Ein englischer Schneider sagt aus: „Die schrille Stimme klang sehr laut, lauter als die barsche. Er sei sicher, daß es nicht die Stimme eines Engländers gewesen sei. Schien ihm von einem Deutschen herzurühren. Könnte auch eine Frauenstimme gewesen sein. Er verstehe kein Deutsch." Ein Leichenbitter, Spanier von Geburt, betont dagegen: „Die schrille Stimme gehörte einem Engländer, das sei gewiß. Versteht kein Englisch, urteilt nach dem Tonfall." Ein Konditor gibt zu Protokoll: „Die Worte der schrillen Stimme waren unverständlich. Sie sprach rasch und ungleich. Er halte sie für die eines Russen. Er sei Italiener und habe nie mit einem Russen gesprochen."

Jeder dieser Zeugen, so erkennt Dupin, glaubt, daß sich einer der Streitenden einer ihm, dem Zeugen, gänzlich unbekannten Sprache bedient habe; dabei variiert die Aussage je nach der Nationalität des Zeugen, wodurch sich diese Aussagen zugleich untereinander aufheben. Dupin sagt: „Wie sonderbar und ungewöhnlich muß diese Stimme gewesen sein, daß die Aussagen über dieselbe derart auseinandergehen konnten! Daß kein Vertreter der Hauptnationen Europas in ihren Tönen etwas Bekanntes wiedererkannte! Sie werden sagen, es könnte die Stimme eines Asiaten oder eines Afrikaners gewesen sein. Wir haben ihrer in Paris zwar nicht allzu viele. Doch möchte ich Sie ... auf drei Punkte aufmerksam machen. Ein Zeuge hält die Stimme eher für kreischend als schrill. Zwei andere behaupten, sie habe schnell und ungleich gesprochen. Kein Zeuge aber konnte Worte oder wortähnliche Laute unterscheiden." Dupin bezieht eine Reihe weiterer Beobachtungen über die Brutalität dieses Doppelmords, die völlige Abwesenheit eines Motivs und den möglichen Fluchtweg des Mörders ergänzend in seine Überlegungen ein und gelangt zu dem Schluß, daß es sich überhaupt nicht um eine menschliche Stimme gehandelt habe. Der Mörder ist ein seinem Besitzer, einem französischen Seemann, entlaufener Orang-Utan.

Das Erscheinen dieser Erzählung, als deren Verfasser Edgar Allan Poe zeichnete, gilt als die Geburtsstunde der modernen Kriminalliteratur. Eine neue Gattung tritt an das Licht der literarischen Öffentlichkeit. Aber diese bloße Feststellung darf uns nicht genügen. Wir müssen fragen, ob es sich um die bewußte Schöpfung einer neuen Gattung handelt. Dazu müssen wir den Blick über diejenigen Partien, in denen das grotesk-grausige Geschehen zunächst geschildert und dann durch Dupin seiner Erklärung zugeführt wird, hinauslenken. Diese Partien bilden nämlich nur einen Teil des Ganzen. Ihnen voraus geht ein längerer „Vorspann", in dem zunächst rein theoretisch von den analytischen Fähigkeiten im allgemeinen und dann von den Lebensgewohnheiten und Geisteskräften Dupins im besonderen die Rede ist. Poe geht von dem Gedanken aus, daß gerade die analytischen Fähigkeiten der Analyse schwer zugänglich seien. Darum setzt er sie sogleich mit dem Träger eben dieser Fähigkeiten in Verbindung, durch diese personelle Fixierung bereits auf die Gestalt Dupins vordeutend. Poe sagt: „Wie ein starker Mann sich an seiner physischen Tüchtigkeit berauscht und Übungen, die seine Muskeln in Tätigkeit setzen, vor allem liebt, so hat der Analytiker seine höchste Freude an jener geistigen Tätigkeit, die entwirrt und löst. Selbst die trivialsten Beschäftigungen, sofern sie ihm nur Gelegenheit geben, sein Talent zu entfalten, bereiten

ihm Vergnügen. Er ist ein Freund von Rätseln, Hieroglyphen und Geheimnissen und zeigt bei der Lösung derselben einen Grad von Scharfsinn, der dem gewöhnlichen Verstande übernatürlich erscheint. Und seine Resultate, zu denen er doch durch rein methodisches Vorgehen gelangt ist, haben in der Tat den Anschein von Intuition." Ein solcher Analytiker, dessen methodisches Denken, dessen Fähigkeit des Ent-Deckens, Auf-Deckens den Anschein von Intuition hat, stellt uns nun Poe in Mr. Dupin vor. Er gibt als Ich-Erzähler vor, Mr. Dupin eines Tages in einem Pariser Buchladen kennengelernt zu haben. Die Freundschaft, durch gemeinsame Leidenschaft für den „Luxus" des Büchersammelns und Lesens geknüpft, festigt sich und der Ich-Erzähler zieht schließlich zu Dupin, seine seltsame Lebensweise teilend. Dupin lebt ohne jeden Verkehr mit seinen Mitmenschen in völliger Isolation. Selbst den natürlichen Lauf der Stunden und Tage schaltet er aus: seine Liebe gehört der Nacht, und manchen Tag schafft er sich bei geschlossenen Fensterläden und beim Schein von Kerzenlicht künstlich zur Nacht um. Damit bezieht er eine radikale Gegenposition zum Leben in der naiv-unmittelbaren Bedeutung des Wortes. Aber gerade diese Gegenposition, diese Distanz ermöglicht es ihm, den besonderen Problemen, die das Leben aufgibt (aufgibt im Sinne einer gestellten Aufgabe, aber auch im Sinne eines Verzagens und Versagens an eben dieser Aufgabe), mit kaltem, geschärftem Intellekt zu Leibe zu rücken. Diese leidenschaftslose Anteilnahme wird für ihn zur alles beherrschenden Leidenschaft. Daß Poe sich selber in die Rolle des Ich-Erzählers setzt, kann — das sei hier wenigstens am Rande vermerkt, gibt es der neuen Gattung doch auch schaffenspsychologischen Tiefgang —, kann, sage ich, nicht darüber hinwegtäuschen, daß er recht eigentlich in Mr. Dupin ein Porträt seiner selbst gibt. Poe war ein Meister in der Auflösung von Kryptogrammen und anderen komplizierten Denkaufgaben. Es gelang ihm beispielsweise, auf Grund der ersten Lieferungen eines Fortsetzungsromans von Dickens dessen weiteren Verlauf so haargenau vorauszusagen, daß Dickens, als er davon erfuhr, verstört gefragt haben soll, ob man es bei Poe vielleicht gar mit dem Teufel in Menschengestalt zu tun habe.

Schon an dieser Stelle wird deutlich, daß diese Gattung als bewußte, ja selbstbewußte literarische Neuschöpfung aufs engste an die Figur des Analytikers — oder sagen wir schlichter: des Detektivs — geknüpft ist. Er ist es, der zunächst indirekt die Theorie der neuen Gattung entwickelt, um sie dann — und all das geschieht bereits innerhalb dieser neuen Gattung — dementsprechend in die Praxis umzusetzen. So ist er in jedem Sinne des Wortes die Schlüsselfigur. Aber wir müssen den Blick zunächst auf die Position des Detektivs innerhalb der Erzählung und dann auf die Struktur der Erzählung selber richten und nach deren „Modell"-Charakter fragen. Dabei werden wir erkennen, daß *„Der Doppelmord in der Rue Morgue"* eine Schlüsselerzählung ist, das heißt: diejenige Erzählung, die uns grundlegende Aufschlüsse über die Gattung, um die es auf dieser Tagung gehen soll, zu geben vermag.

In dieser (wie in jeder) Kriminalgeschichte dreht sich alles um ein Verbrechen. Dieses Verbrechen ist einmalig, ungewöhnlich, mehr noch: un-stimmig, und übt darum auf den Leser eine ungeheure Faszination aus. Diese Faszination aber vermag nie in Mitleid mit dem Opfer oder in Haß auf den Täter umzuschlagen. Sehr geschickt vermeidet Poe diese Klippen sentimentaler Emotionalität. Wir erfahren nichts Näheres über die alleinstehenden Damen, können infolgedessen an ihrem Schicksal keinen gefühlsbetonten Anteil nehmen. Andererseits ist ein mörderischer Orang-Utan das denkbar ungeeignetste Ziel moralischer Entrüstung. Im Gegensatz zum Detektiv, der dem Leser als Person, ja, als Persönlichkeit entgegentritt, tragen Opfer und Täter beinahe den Charakter von Figuren (im Sinne von Schach- oder bestenfalls Wachsfiguren), von Objekten (im Sinne von Kunst- oder gar Sammelobjekten). Auch für den Detektiv sind sie ja nichts anderes. Diese Objekte und ihre

rätselträchtige Konstellation anläßlich des Verbrechens dienen dazu, die Gedanken des Detektivs in Gang zu setzen. Das Verbrechen ist innerhalb der Erzählung das zentrale Ereignis und doch ist es alles andere als Selbstzweck. Seine Funktion ist auslösend. Sei es noch so furchtbar und blutig (und gerade der *„Doppelmord in der Rue Morgue"* läßt ja in dieser Hinsicht nichts zu wünschen übrig) — das Verbrechen wird sofort ins Intellektuelle, ins Imaginäre projiziert.

Das Verbrechen rückt also für den Leser in eine gewisse Distanz, indem es sofort aus dem Raum des Realen in den Raum der Imagination überführt wird. Das gilt ganz allgemein. In erzähltechnischer Hinsicht tritt aber noch die Figur des Detektivs mit ihrer funktionellen Sonderstellung hinzu. Wie ist das zu verstehen? Nun, an sich wäre es ja möglich gewesen, daß Poe zunächst den Mord und seine besonderen Umstände (eben das, was die fiktiven Zeitungsberichte beizubringen wußten) geschildert und dann anschließend auf der Ebene unmittelbaren Erzählens die Lösung beigesteuert hätte. Aber bereits die mitgeteilten Zeugenaussagen stellen eine Art von Distanz zum Verbrechen her. Diese Distanz wird nun dadurch vergrößert, daß das in den Zeugenaussagen gespiegelte Verbrechen noch zusätzlich im Denken, im Nach-Denken des Detektivs gespiegelt wird. Aber nicht genug damit: der Leser vermag sich nämlich keineswegs mit dem Detektiv gleichzusetzen. Der Dichter rückt auch den Detektiv vom Leser ab, indem er die Figur des Freundes, des Ich-Erzählers, dazwischen schiebt. Erst mit diesem Ich-Erzähler vermag sich der Leser mühelos zu identifizieren, ja, diese Identifikation wird vom Dichter bezweckt, wenn nicht gar vorausgesetzt. Auf diese Weise rückt das Verbrechen für den Leser nicht nur in eine gewisse Ferne, sondern diese Ferne ermöglicht zugleich eine Reihe von Spiegelungen, die einerseits der progressiven Spannungssteigerung dienen, andererseits aber zur allmählichen Erhellung der Tat, zum Aufreißen der „treffenden" Perspektive notwendig sind. Im Falle unserer Erzählung läuft der „Kontakt" zwischen Verbrechen und Leser über die „Kette" Zeugen (Nachbarn) — Detektiv (Mr. Dupin) — Freund des Detektivs (Ich-Erzähler). Man könnte hier von einem überspringenden Funkenschlag sprechen: je stärker der zündende Funken (das Verbrechen), desto stärker die Wirkung (auf das Lesepublikum) am Ende der Kette. Das heißt aber zugleich: daß das Geschehen der Kriminalgeschichte auf paradoxe Weise distanziert und atembeklemmend nahe ist. Man kann es auch so ausdrücken: der sensationelle Charakter des Verbrechens ist schon aus erzähltechnischen Gründen notwendig; nur so läßt sich die „Distanz" ohne Wirkungsminderung überbrücken und in „Nähe" verwandeln.

Um Nähe, genauer gesagt: um Sachnähe ist der Dichter peinlichst bemüht, wo es um den Schauplatz des Verbrechens geht. Dieser Schauplatz wird genau abgesteckt, darüber hinaus wird er oftmals isoliert. Bei Poe ist es ein verschlossenes vierstöckiges Wohnhaus, oder noch enger gefaßt: ein verriegeltes Hinterzimmer. Auch der Personenkreis ist begrenzt — wenn auch bei Poe durch die Gestalt des Orang-Utans noch eine gewisse Sprengung dieses Kreises ins Phantastische, Skurrile hinein erfolgt. Die personelle Begrenzung und Fixierung wird bei Poe durch die Zeugenaussagen vollzogen: mehr als das dort Vorgetragene ist nicht in Erfahrung zu bringen. So irrelevant für den Leser diese Angaben auch scheinen mögen, es zeigt sich schließlich, daß sie zur Auffindung des Täters durchaus genügen. Der Dichter muß die Tat notwendig isolieren; denn nur bei einer isolierten, exakt abgegrenzten Tat ist es dem Detektiv möglich, sie auf analytischem Wege aufzuhellen. Wo die Geschichte jederzeit in unbekannte Gefilde hinüberwechseln kann, haben wir es mit der Abenteuererzählung zu tun. Ihren Reiz macht das vollkommen Unerwartete aus, das niemand, auch nicht der scharfsinnigste Leser, zu ahnen vermöchte. Der Reiz der Kriminalgeschichte dagegen liegt darin, daß hier die überraschende Lösung aus Fakten gefiltert wird, die dem Leser genauestens bekannt sind. Daß der Leser — im Gegensatz zum Detektiv — diese Lösung nicht zu finden

vermag, erzeugt ein intellektuelles Gefälle, an dessen tiefstem Punkt sich der Leser im Gefühl seiner Unwürdigkeit und Unschuld oft und gern anzusiedeln pflegt. Der isolierte Raum der Kriminalgeschichte ist aber zugleich ein labyrinthischer Raum. Ja, man kann sagen, je isolierter, desto labyrinthischer muß er sein. Die Kunst des Kriminalschriftstellers besteht geradezu darin, die Vorgänge innerhalb eines eng umgrenzten Raumes und eines möglichst kleinen Personenkreises aufs äußerste zu komplizieren. Durch die Distanzierung wird der Kriminalroman in höherem Maße Fiktion als der übliche Liebes- oder Gesellschaftsroman, durch die Isolierung des Schauplatzes und seine Durchsetzung mit labyrinthischen Zügen erhält er oftmals geradezu abstrakten Charakter. Er nähert sich dem Kreuzworträtsel oder der Schachaufgabe an.

Noch zwei Charakteristika sind festzuhalten: um sich einen Weg durch dieses Labyrinth zu bahnen, bedient sich der Detektiv (die theoretische Einleitung Poes schlägt dieses „Motiv" bereits an) deduktiver Mittel. Aber Deduktion ist nicht sein Ein und Alles. Selbst er muß sich mitunter in die Intuition retten. Erzähltechnisch werden Deduktion und Intuition dadurch in reizvollen Kontrast gebracht, daß dem Leser — und zwar auf dem Leitwege über die Figur des Freundes, des Ich-Erzählers — vieles zunächst als Intuition erscheint, was sich im weiteren Verlauf der Erzählung als methodisches Folgern und Schließen seitens des Detektivs erweist. Da der Detektiv meist Außenseiter ist und nicht der offiziellen Polizei angehört, ist der den herrschenden Ordnungsmächten gern mißtrauende Leser ohnehin besonders geneigt, ihm von vornherein außergewöhnliche Fähigkeiten zuzugestehen. Das ist ein personeller Zug, der notwendigerweise an die Figur des Detektivs gebunden ist. Daneben ist ein atmosphärischer Zug von allem Anfang an für die Kriminalgeschichte charakteristisch. Sie spielt in der bürgerlichen Alltagswelt des 19. und 20. Jahrhunderts. Aber nirgends wie hier zeigt diese bürgerliche Welt ihre fantastischen und makabren Züge. Das nächtliche Geschrei in einem Pariser Stadtviertel, das verwüstete Zimmer, die zerschundenen Leichen der beiden Frauen im rußigen Kaminschacht und auf dem gepflasterten Hinterhof: das sind Situationen und Figurationen von beklemmender Intensität. Auf die Bedeutung des bürgerlichen Interieurs hat mit besonderem Nachdruck Walter Benjamin hingewiesen: „Vom Möbelstil der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gibt die einzig zulängliche Darstellung und Analysis zugleich eine gewisse Art von Kriminalromanen, in deren dynamischem Zentrum der Schrecken der Wohnung steht . . . Auf diesem Sofa kann die Tante nur ermordet werden."

II.

Das „Muster", das Poe mit dem *„Doppelmord in der Rue Morgue"* aufgestellt hatte, blieb, wie die historische Entwicklung zeigt, zunächst ohne unmittelbare Nachfolge. Einzelne Züge tauchen zwar hier und da auf, bei Dickens in *„Bleak House"* und *„Edwin Drood"*, bei Wilkie Collins im *„Mondstein"* und der *„Frau in Weiß"*; aber die gattungseigentümliche Struktur wird immer wieder von Elementen des abenteuerlichen, des psychologischen, des sozialkritischen Romans überwuchert. Nirgends geht es um das methodische Aufdecken von Verbrechen; Verbrechen bilden vielmehr eine bloße stoffliche Anreicherung, die Art und Anlage der Erzählung nicht beeinflußt, geschweige denn bedingt. Auch die Detektive bei Dickens und Collins — *Inspektor Bucket* und *Sergeant Cuff* — spielen nicht die dominierende Rolle wie Poes Mr. Dupin. Als Berufspolizisten fallen sie (literarisch) aus dieser Rolle; sie sind Charaktere neben anderen Charakteren, aber nicht — wie Mr. Dupin — ein personifizierter Intellekt, vor dessen analytischen Kapazitäten sich Taten und Untaten der Mitmenschen (oder Mitaffen) zu fiktiven, figurativen Mustern ordnen und lösen.

Erst ein knappes Halbjahrhundert nach Poe wird die Entwicklung fortgesetzt, findet seine „Modell"-Erzählung legitime Nachfolge. Auf Grund dieses Tatbestandes könnte man natür-

lich auch sagen, daß Poe ein genialer Vorläufer und seine Erzählung ein genialer Vorgriff sei, daß aber die eigentliche „Geschichte des Krimis" erst jetzt — 1887 — beginne. In diesem Jahr erscheint der erste Sherlock Holmes-Roman *„Eine Studie in Scharlach"*, dem 1890 ein zweiter, *„Das Zeichen der Vier"*, folgt. Dann setzt die Reihe der Sherlock Holmes-Kurzgeschichten ein, die es auf insgesamt 56 Nummern bringt, die in fünf Bänden gesammelt vorliegen. An eine derartig große Zahl hatte der Autor, Sir Arthur Conan Doyle, ursprünglich nicht gedacht. Nach 22 Erzählungen war er seines Helden reichlich müde und beschloß, ihn aus der Welt zu schaffen. In der 23. Geschichte stürzt Sherlock Holmes, mit seinem dämonischen Widersacher Professor Moriarty ringend, in der Reichenbachschlucht ab. (Der Autor betitelte diese Geschichte optimistischerweise *„Das letzte Problem"!*) Aber Doyle hatte seine Rechnung ohne den Wirt, d. h. ohne sein Publikum gemacht. Es hagelte Proteste, die bis zu persönlichen Invektiven gingen und den Autor ernstlich als einen gefühllosen Rohling angriffen, der es gewagt habe, einen so edlen Menschen wie Sherlock Holmes umzubringen. Der verzweifelte Autor publizierte zunächst aus den nachgelassenen Papieren von Sherlock Holmes den dritten Roman (*„Der Hund von Baskerville"*, 1902) — aber damit gab sich die „kompakte Majorität" der Leserschaft nicht zufrieden. 1903 wurde der Detektiv wieder zu neuem Leben und zu neuen Taten erweckt — und Tausende von Käufern standen vor den Zeitungs- und Buchläden Großbritanniens Schlange.

Wer ist dieser *Sherlock Holmes*? Unter zwei Aspekten können wir ihn verstehen: 1. als ein rein literarisches Phänomen, als den ersten legitimen Nachfahren Dupins, einen Nachfahren übrigens, der seinen Ahnherrn aus den 40er Jahren bald ganz in den Schatten stellte, 2. als eine legendäre Figur, die aus dem Raum der Literatur heraus ins Leben trat und „wirklich" wurde wie nur Odysseus und Don Quijote, Hamlet und Faust. Chesterton hat einmal gesagt, daß Sherlock Holmes „die einzige große populäre Legendenfigur sei, die in der modernen Welt geschaffen wurde" — und damit hat er kaum übertrieben. Wer kennt Sherlock Holmes nicht? Der Name seines Schöpfers mag vielen, ja, den meisten Menschen unbekannt sein, der Name des Geschöpfes ist in jedermanns Munde, es lebt eine selbständige Existenz auch außerhalb literarischer Zirkel. Alljährlich treffen zahlreiche Briefe aus aller Welt in London ein, in denen sich Hilfe- und Ratsuchende an den berühmtesten aller Detektive wenden. Die Post allerdings weiß, daß die angegebene Adresse, 221 B, Baker Street, eine Fiktion ist: diese Hausnummer existiert nicht. Dafür hat man im Hause 111, Baker Street, ein Sherlock Holmes-Museum eingerichtet, wo Besucher aus allen Teilen der britischen Inseln, vom Kontinent und aus Übersee die Utensilien ihres Helden besichtigen können. Der Glaube des Publikums an die faktische Existenz dieser fiktiven Figur vermochte es, eine Museumsgründung zu erzwingen.

Aber lassen wir die legendäre Wirkung von Sherlock Holmes, dessen Name ein Synonym für den Detektiv schlechthin geworden ist, einmal auf sich beruhen, sehen wir ihn in rein literarischen Zusammenhängen, d. h. in seiner Abhängigkeit von Poes Dupin. Da ist zunächst das Domizil beider. Beide lieben ihr Studierzimmer, diesen von der Welt abgeschirmten Raum, wo sie ihren Gedanken freien Lauf lassen können. (Übrigens hat auch Dupin seine feste Adresse: 33 Rue Dunôt, Faubourg St. Germain — gerade im Fiktiven waltet äußerste Präzision!) Trägt Dupin auch Züge des Décadent, wie er in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts modisch zu werden begann (die künstlich verdunkelte Wohnung, Dämmer und Duft der Räucherkerzen), trägt Sherlock Holmes andererseits Züge des Sportsmannes, ja, des Empire-Builders der 80er und 90er Jahre, so führen sie doch beide letztlich eine fast mönchische Existenz. Da sie keine professionellen Polizeimenschen sind, sind sie nicht an feste Dienstzeiten und öde Amtsräume gebunden. Frauen spielen in ihrem Leben keine Rolle. Zwar

erliegt Sherlock Holmes in der ersten Kurzgeschichte *(„Ein Skandal in Böhmen")* beinahe den Reizen einer faszinierenden, ihm ebenbürtigen Frau, Irene Adler — aber eben nur beinahe! Die Gefährdung und ihre Überwindung festigt die Distanz: Sherlock Holmes sagt ein für alle Mal (und das heißt hier: für alle weiteren Kurzgeschichten) dem Ewig-Weiblichen ab. Die mönchische Zurückgezogenheit ermöglicht Dupin und Sherlock Holmes, ihre analytischen Fähigkeiten voll zu entfalten und auszuspielen; zugleich erscheint diese Art der Existenz innerhalb einer festgefügten bürgerlichen Gesellschaft als exzentrisch. Analytiker und Exzentriker: das ist die kürzeste Formel für Dupin und Sherlock Holmes (und viele andere literarische Detektive). Die Exzentrizität äußert sich natürlich nicht nur in ihrer Randposition innerhalb der Gesellschaft, sondern auch in einer Reihe persönlicher Eigenschaften und Angewohnheiten. Während sich Poe noch damit begnügt, seinen Detektiv ganz allgemein als Exzentriker zu skizzieren, ohne Einzelzüge hervorzuheben, scheut Doyle keine Mühe, die exzentrischen Züge seines Protagonisten genau zu fixieren: Sherlock Holmes ist Pfeifenraucher, er spielt Violine, er verschmäht eine gelegentliche Dosis Morphium nicht, er versinkt oft in stundenlanges Meditieren. Das sind stereotype Züge, die immer wieder auftauchen, was aber den Leser keineswegs stört, sondern ihm vielmehr eine innige, geradezu private Vertrautheit mit den Marotten des großen Mannes suggeriert. Aber gerade durch diese Vertrautheit wird in ihm das Bewußtsein wachgehalten, daß es sich bei dem Detektiv um den Träger einer übermächtigen Intelligenz handelt, zu dem man bewundernd aufblicken muß. (Daß der Leser hier einem raffinierten literarischen Täuschungsmanöver erliegt, sei am Rande, aber mit Nachdruck vermerkt: was ihm als die Intelligenz des Detektivs bei der Lösung von Problemen erscheint, ist ja in Wahrheit die Intelligenz des Autors bei der Konstruktion eben dieser Probleme!)

Dieser Einzelgänger, heiße er nun Dupin oder Sherlock Holmes, lebt aber doch nicht in völliger Isolation. Der Autor ordnet ihm die Figur eines Freundes zu. Welche Bedeutung diese Figur für die „Distanzierung" des Lesers von dem zentralen Ereignis, dem Verbrechen, hat, wurde bereits angedeutet. Darüber hinaus aber dient sie dazu, die zentrale Figur, den Detektiv, ins richtige Licht zu setzen, sie „plastisch" zu machen. Das ist auf dreifache Weise möglich: entweder kann der Freund ganz für sich seine Betrachtungen über den Charakter und die Aktivität des Detektivs anstellen, oder aber der Detektiv kann seinen Freund als eine Art Folie benutzen, gewissermaßen als das begierig geöffnete Ohr, in das er seine einsamen und eigenwilligen Denk-Monologe hineinspricht, oder schließlich kann sich zwischen dem Detektiv und seinem Freund ein Gespräch entspinnen, das in mannigfachem Für und Wider nicht nur das in Frage stehende Problem klärt, sondern zugleich den Charakter dessen enthüllt, der sich am Ariadnefaden der Deduktion den Weg durchs Labyrinth bahnt. Im ersten Falle wird der Leser durch das angenehme Gefühl gehoben, selber derjenige zu sein, der über seinen Helden — natürlich immer im Rahmen aufrichtiger Bewunderung — urteilen darf. Im zweiten Falle wird er zum stumm-ehrfürchtigen Zeugen eines großen Geistes in Aktion. Im dritten Falle wird er unmittelbar in einen dialogischen Prozeß hineingerissen, und wenn er sich auch zunächst nur bescheiden in die Rolle des (vergleichsweise beschränkten) Freundes hineinzudenken wagt, so wird er doch im Verlaufe des Gesprächs nicht scheuen, sich versuchsweise auch einmal mit dem (allwissenden) Detektiv zu identifizieren. Der Freund ist bei Poe namenlos und ohne Kontur, bei Doyle dagegen ist er eine festumrissene Gestalt: der Arzt Dr. Watson. Er ist der solide, nüchterne Durchschnittsmensch, oder genauer: Durchschnittsengländer, voller Sympathien für seinen Partner, wenn auch keineswegs ohne ein Auge für seine kleinen und großen Schwächen. Wie der namenlose Freund bei Poe ist auch Dr. Watson Chronist. Er zeichnet die Fälle, die Sherlock Holmes bearbeitet, in einem Tage-

buch auf, aus welchem er dann ganz nach Gutdünken — also nicht etwa in streng chronologischer Reihenfolge — einzelne Partien veröffentlicht. Kommt die Freundschaft zwischen Dupin und seinem Gefährten zustande, weil sie beide von melancholischer Gemütsart sind und einen Hang zum Makabren haben, so ist die Basis der Freundschaft zwischen Sherlock Holmes und Dr. Watson rationaler: beide sind Kinder des naturwissenschaftlich-positivistischen Zeitalters. Dupin und sein Freund lernen sich in einem Antiquariat kennen, wo sie beide nach demselben seltenen Buch Umschau halten, Sherlock Holmes und Dr. Watson machen bezeichnenderweise in einem Laboratorium Bekanntschaft miteinander. Aber bei aller wissenschaftlichen Nüchternheit, bei aller Hingabe an die Dingwelt und allem Absehen von der eigenen Person schwingt doch in den Gesprächen der beiden überall ein warmer menschlicher Unterton mit. Die stillschweigende Übereinkunft zweier aufeinander abgestimmter Menschen ist die Voraussetzung der „Laboratoriumsgespräche" zwischen Sherlock Holmes und Dr. Watson.

Aber nicht nur durch die exzentrischen Züge einerseits, die menschlichen Untertöne andererseits verhindert Doyle, daß Sherlock Holmes zu einer bloßen Denk-Maschine oder gar zu einem Roboter wird. Es gelingt ihm darüber hinaus, noch die nüchternste, exakteste Erkenntnis des Detektivs auf die funkelndste, faszinierendste Weise in seinen Worten zu spiegeln, zu „brechen", facettenartig zu zerlegen. Die Formulierungen, die Doyle seinem Helden in den Mund legt, sind treffend im genauesten Wortsinne — aber sie schrecken auch nicht davor zurück, den Leser durch paradoxe Aussagen betroffen zu machen. Man hat für derartige Formulierungen den Begriff Sherlockismen geprägt. Sherlockismen tauchen innerhalb der Erzählung häufig im Gespräch mit Dr. Watson auf; dessen behäbig-bedächtige Redeweise ist die notwendige Folie für die Geistesblitze und Wortspiele des Detektivs. Und wie innerhalb der Erzählung Dr. Watson, so wird auch der anteilnehmende Leser zunächst in Erstaunen, ja Verwirrung gestürzt, damit — das blitzartige Erkennen und Verstehen folgt dem blitzenden Wort — er zur Klarheit gelangen könne. Die wirkliche Welt, das faktische Verbrechen enthüllt sich in dieser sprachlichen Spiegelung jäh und überraschend als etwas „Durchsichtiges". „Nichts täuscht mehr als eine nackte Tatsache", sagt Sherlock Holmes, er, den man den exakten Wissenschaftler unter den Detektiven genannt hat. An einer anderen Stelle wird er von einem Klienten gefragt: „Ist da noch irgendein Punkt, auf den Sie mich aufmerksam machen möchten?" „Ja, auf den eigentümlichen Vorfall mit dem Hund in der Nacht." „Aber der Hund hat in der Nacht nichts getan." „Das eben ist ja der eigentümliche Vorfall." Oder er rät seinem Freunde: „Aber mein lieber Watson, versuche dich doch einmal selbst in einer Analyse. Du kennst ja meine Methoden, wende sie an, und dann wird es für uns beide aufschlußreich sein, unsere Ergebnisse zu vergleichen." Er weiß, daß Watson noch nicht gelernt hat, mit der Präzision und Perfektion zu beobachten und zu schließen, die ihm selber eigen ist. So kann er sagen: „Du hast eben nicht gewußt, worauf man achten muß, und so ist dir alles entgangen, was wichtig ist. Du bringst es nie fertig, die Wichtigkeit von Ärmelkanten zu begreifen oder alles das, was mit Fingernägeln zu tun hat, oder die schwerwiegenden Folgen, die sich an einen Schnürsenkel knüpfen können." Solche Sherlockismen stehen oft als Pointen am Ende eines Deduktionsprozesses. Die Lust am Paradox, der Sherlock Holmes frönt, dient also im erzählerischen Kontext immer zugleich der Wahrheitsfindung.

Darin berührt sich Sherlock Holmes mit seinem größten Gegenspieler: *Pater Brown*. Dessen erstes Auftreten im Jahre 1911 steht an Denkwürdigkeit nicht hinter dem ersten Auftreten von Sherlock Holmes im Jahre 1887 zurück. Auch Pater Brown müssen wir unter den beiden Aspekten „literarisches Phänomen" — „legendäre Figur" sehen. Nehmen wir den

legendären Aspekt zuerst: auch Pater Brown hat sich für das größere Publikum bereits weitgehend von seinem Schöpfer, Gilbert Keith Chesterton, gelöst und führt — wie Sherlock Holmes — ein Eigendasein. Auch Sie werden ihn von der Leinwand her kennen: Sir Alec Guinness und Heinz Rühmann haben an der originellen Figur dieses Priesterdetektivs ihr schauspielerisches Können erprobt und ihm menschliche Züge geliehen, die jeden Zuschauer aufs tiefste berührten. Und doch soll uns Pater Brown primär als literarische Figur beschäftigen; denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er von Chesterton bewußt als Gegentyp zu Sherlock Holmes konzipiert worden ist. Seine literarische Existenz hängt vollkommen von der seines Vorläufers ab. Chesterton schuf diese Kontrastfigur aber keineswegs deshalb, um die Doylesche Gestalt in Frage zu stellen; ganz im Gegenteil: kaum jemand hat von den schriftstellerischen Qualitäten Doyles mit größerer Hochachtung gesprochen als Chesterton. In einem kleinen Essay über die Kriminalgeschichte entbietet er ihm am Schluß „als einer unter vielen Millionen" seinen Dank und seine Bewunderung. Es geht also nicht an, Doyle einfach der subliterarischen Sphäre zuzuordnen und erst mit Chesterton eine literarisch hochkarätige Kriminalliteratur beginnen zu lassen. Chesterton sagt einmal: „Durch eine seltsame Begriffsverwirrung sind manche modernen Kritiker von der Tatsache, daß ein Meisterwerk unpopulär sein kann, zu der Annahme übergegangen, daß es kein Meisterwerk sein kann, wenn es nicht unpopulär ist. Das ist gerade so, als ob man sagen würde: weil ein gescheiter Mensch einen Sprachfehler haben kann, kann ein Mensch nicht gescheit sein, wenn er nicht stottert. Denn alle Unpopularität ist eine Art von Obskurität, und alle Obskurität ist ein Ausdrucksfehler wie das Stottern." Wenn man, so fährt Chesterton fort, der Kriminalgeschichte Poescher und Doylescher Prägung vorwürfe, vulgär und unkünstlerisch zu sein, so würde er es sich zur Ehre anrechnen, ebenfalls mit diesen Epitheta belegt zu werden. Wir wissen heute, daß die Kriminalgeschichte nach Stil und Struktur ein eigenes Genre, ja eine selbständige Provinz im Reiche der Literatur darstellt. Diese Erkenntnis ist übrigens in angelsächsischen Ländern weiter verbreitet als bei uns; dort gehört es durchaus zum guten Ton, Kriminalromane zu lesen. Umfragen haben ergeben, daß unter den Lesern alleinstehende ältere Damen, Universitätsprofessoren und Geistliche dominieren.

Das führt uns zurück zu Pater Brown, der ja auch dem geistlichen Stande angehört. Schon sein Herkommen, sein „Milieu" steht in Gegensatz zu der Welt der exakten Naturwissenschaften, aus der Sherlock Holmes stammt. Aber — und das ist sehr wesentlich — auch die Welt des Pater Brown ist eine Welt der Ratio, der Vernunft, allerdings einer höheren, göttlichen Vernunft. Es ist wohl kein Zufall, daß in der ersten Pater Brown-Erzählung (*„Das blaue Kreuz"*) dem kleinen Priester die definitive Überführung des Verbrechers, der sich als Priester verkleidet hat, gelingt, weil sich dieser im Gespräch zu einer Attacke auf die Vernunft hinreißen läßt. Den total Verblüfften belehrt Pater Brown freundlich: „Sie griffen die Vernunft an. Das ist schlechte Theologie." Die Lösungen, die Pater Brown bietet, sind wie diejenigen Sherlock Holmes' in vernünftigen Überlegungen gegründet; aber seine verblüffende Fähigkeit des Erkennens, des Aufdeckens von Motiven und Taten erscheint zugleich immer als eine Art Abglanz der Einsicht Gottes in Natur und Tun des Menschen schlechthin. Der Leser wird fortlaufend zum Nachdenken über die Diskrepanz zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft provoziert. Der rein literarische Kontrast, in welchem Pater Brown zu Sherlock Holmes steht, wird damit von allem Anfang an zu einem Kontrast zwischen Psychologie und Metaphysik.

Stärker als die Unterschiede im „Milieu" fallen die personellen Unterschiede ins Auge. Sherlock Holmes ist lang, hager und sehnig; Pater Brown ist klein und pummelig. Sherlock

Holmes hat ein scharfgeschnittenes Gesicht, dessen prominentester Zug eine Hakennase ist (nur allzugern zeigt der Dichter seinen Detektiv im Profil); Pater Browns Gesicht ist rund und nichtssagend und gleicht einem Mehlkloß. Sherlock Holmes hat scharfe, allesdurchdringende Augen in seinem Raubvogelgesicht; Pater Browns Äuglein in seinem Vollmondsgesicht sind kurzsichtig und ausdruckslos. Sherlock Holmes ist in keiner Gesellschaft zu übersehen, sondern zieht das Interesse magnetisch auf sich; Pater Brown bleibt immer unbeachtet und wirkt oft wie ein nicht besonders wertvolles Stück des Mobiliars. Sherlock Holmes ist immer aufs höchste konzentriert, sei es in Meditation, sei es in fieberhafter, athletisch angespannter Aktivität; Pater Brown scheint immer zerstreut und fahrig. Sherlock Holmes ist von äußerster Präzision in der Durchführung seiner Aufgaben; Pater Brown scheint ungeschickt, tölpelhaft, seine Rechte weiß nicht, was seine Linke tut. Sherlock Holmes ist in seiner gefährlich zupackenden, zustoßenden Art alles andere als eine liebenswerte Natur; Pater Brown ist immer freundlich, hilfsbereit und erscheint den Mitmenschen als das harmloseste aller Wesen. Sherlock Holmes ist der muskulöse und ingeniöse Schutz und Schirm aller Hilfesuchenden; Pater Brown scheint selber der Hilfe zu bedürfen — und was seinen Schirm betrifft, so hat er die fatale Neigung, ihn an jedem möglichen und unmöglichen Ort liegenzulassen. Sherlock Holmes glänzt durch stete Geistesgegenwart, Pater Brown durch ständige Geistesabwesenheit.

Sie sehen schon aus diesem kurzen Vergleich, daß wir es hier tatsächlich mit einer konsequent durchgeführten Kontrastfigur, mit einem vollkommenen Gegen-Bild zu tun haben. Es gibt, soweit ich es übersehe, in der Weltliteratur keinen ähnlich eklatanten Fall einer Figur, die als „Negativ" von einer anderen Figur abgenommen wurde und die doch zugleich von höchst „positiver" Lebendigkeit ist. Der naive Leser erfreut sich unmittelbar an ihr, für den wissenden Leser dagegen ist, wo immer es um Pater Brown geht, auch die Figur Sherlock Holmes' geisterhaft gegenwärtig. Übrigens läßt sich auch vom Schaffenspsychologischen her beweisen, daß es Chesterton um einen Gegentyp zu tun war. Das „Urbild" des Pater Brown (das hat Chesterton selber berichtet) war ein irischer Priester namens John O'Connor; dieser nun war in seinem Äußeren eher Sherlock Holmes ähnlich: groß, hager, intelligent, konzentriert. Ihn einfach abzuschildern, hätte vielleicht eine „lebensechte" Figur ergeben, aber keine lebendige Figur im Sinne einer literarischen Neuschöpfung. Es wäre ein Abklatsch der Doyleschen Gestalt entstanden. Dem Detektiv, der wie ein solcher aussah, konnte nur ein Detektiv, der nichts von einem solchen an sich hatte, die Waage halten. „Er sah nicht wie ein Detektiv aus, er handelte auch nicht wie ein Detektiv, aber er fing stets den Täter": so liest man auf dem Umschlagtitel der Penguin-Ausgabe der ersten und berühmtesten Pater Brown-Sammlung (*„Die Unschuld des Pater Brown"*). Er fängt jeden Täter? Er, der Harmlose, Unschuldige? Wie ist das möglich? Nun, wir haben es bei Chesterton mit Geschichten zu tun, die nicht nur — wie die Sherlock Holmes-Geschichten — gelegentlich in den Dialogpartien funkelnde Paradoxe bieten, sondern die ganz und gar paradox strukturiert sind. Sehr bald merkt der Leser, daß in dem kleinen, unscheinbaren Priester mehr steckt, als es den Anschein hat. Pater Brown erkennt (und verwertet) in einem tieferen Sinne die Wahrheit, die in den Worten seines Vorläufers steckt: „Nichts täuscht mehr als eine nackte Tatsache." Er begnügt sich nicht damit, die Dinge am Tatort als etwas Faktisches und Vordergründiges zu nehmen: er sieht durch sie hindurch, sie werden ihm transparent. Seine äußere Kurzsichtigkeit enthüllt sich immer wieder als innere Weit- und Scharfsichtigkeit. Seine Unschuld ist Wissen um die Schuldverstrickung des Menschen, aus welcher auch er als Priester sich nicht zu lösen vermag. Die äußerste Distanz, in welcher Pater Brown zum sogenannten wirklichen Leben steht — strukturell als eine aus einer Literaturfigur abgeleitete

Literaturfigur, essentiell als römisch-katholischer Priester — schlägt plötzlich um in erregende Daseinsnähe und bestürzendes Daseinsverständnis. Daß auch ihm in einigen Geschichten die Figur eines Freundes zugeordnet ist, sei wenigstens am Rande vermerkt: aber es ist nicht ein sympathisch-mitfühlender Mensch wie Dr. Watson, sondern ein großer Gentleman-Verbrecher, Flambeau, die Fackel, dessen Aktivität zunächst gegen ihn gerichtet ist, den er aber zu überführen und auf den richtigen Weg zu setzen vermag.

Ich hoffe nun nicht, den Anschein erweckt zu haben, als handele es sich bei den Pater Brown-Geschichten um theologische Traktate in Form von Kriminalerzählungen. Nichts wäre verkehrter! Sie sind legitime Beispiele der Gattung und halten sich durchweg innerhalb des von Poe gegebenen und von Doyle ausgestalteten „Musters". Das läßt sich am besten an einem Beispiel zeigen. Ich wähle *„Das Hundeorakel"* aus der Sammlung *„Die Ungläubigkeit des Pater Brown"*. Die Geschichte beginnt mit der Feststellung Pater Browns, daß er Hunde liebe, solange man sie nicht rückwärts buchstabiere. Was soll das bedeuten? Nun, es handelt sich hier um ein Wortspiel, das unübersetzbar ist (und das vielleicht diesen und jenen unter Ihnen an die Klage Gottfried Benns denken läßt: „Was schlimm ist — Wenn man kein Englisch kann, von einem guten englischen Kriminalroman zu hören, der nicht ins Deutsche übersetzt ist"). Das englische Wort „dog", rückwärts buchstabiert, lautet „god". Pater Brown meint also, daß man Hunde nicht vergöttern, daß man ihnen keine übernatürlichen Kräfte zuschreiben solle. Er richtet seine Worte an einen jungen Mann, der ihm einen Zeitungsausschnitt präsentiert, in dem von dem „Fall des unsichtbaren Mörders" die Rede ist. Durch diesen Zeitungsbericht und die ergänzenden Ausführungen des jungen Mannes, der als Zeuge am Tatort zugegen war (wir erkennen bereits hier Züge der Poeschen Erzählung von 1841 wieder), erfährt Pater Brown die näheren Umstände des Verbrechens. In der Laube seines an der Küste Yorkshires gelegenen heckenumsäumten Ruhesitzes wird ein begüterter Oberst ermordet aufgefunden. Der Schauplatz der Tat ist umgrenzt, isoliert. Auch die Anzahl der Personen ist begrenzt, wie es das „klassische" Strukturschema fordert. Als mögliche Täter kommen nur die Bewohner des Hauses, Herrschaft und Dienstpersonal, sowie die Gäste in Frage, die sich zur Zeit des Mordes am Tatort befinden. Diese Zahl vermindert sich nun scheinbar noch dadurch, daß sich zwei der Gäste, Neffen des Obersten (einer von ihnen ist der besagte junge Mann), zur fraglichen Zeit außerhalb des Grundstückes befinden. Sie machen mit dem Hund des Obersten einen Spaziergang am Meeresufer. Der Fall wird dadurch besonders mysteriös, daß die Mordwaffe — nach Aussage des Arztes eine Art Stilett — spurlos verschwunden ist. Der junge Mann weiß darüber hinaus noch einen weiteren mysteriösen Zug zu berichten. Sein Begleiter hatte dem Hund seinen Spazierstock zum Apportieren ins Meer geworfen, ein Spiel, das der Hund über alles liebte. Er schwamm hinaus, aber statt den Stock wiederzubringen, kehrte er plötzlich mit Wehgeheul um, und zwar gerade zu dem Zeitpunkt, an welchem der Mord geschehen sein mußte. Der Hund hatte den Tod seines Herrn geahnt: so glaubt der junge Mann, der Berichterstatter. Anders Pater Brown: er trägt die Schicht des Unwahrscheinlichen, des Unmöglichen ab — auf unseren Fall bezogen: er bezweifelt, daß ein Hund allwissend wie Gott sein kann; das wäre wider alle Vernunft. Die Umkehr des Hundes kann nur einen Grund haben: mit dem Apportierspiel stimmte etwas nicht, etwas für den Hund Unerwartetes mußte eingetreten sein. Der Stock, so schließt Pater Brown, verschwand im Meer: es war kein Stock, sondern ein Stockdegen — und mit diesem Stockdegen ging die Waffe unter, mit welcher der Mörder auf dem Spaziergang, der ihm ein Alibi verschaffte, durch die Hecke der Sommerlaube hindurch seinen Onkel erstochen hatte. Damit ist sowohl das Verschwinden der Waffe wie das Verhalten des Hundes erklärt. Durch die Entgottung des Hundes entmystifiziert Pater Brown das pseudo-mysteriöse Geschehen.

III.

„Edgar Allan Poe und die Folgen": unter dieser Schlagzeile habe ich die Ahnenreihe Mr. Dupin — Sherlock Holmes — Pater Brown nachzuzeichnen versucht. Es ist eine eigentümliche Tatsache, daß der amerikanische Initiator der neuen Gattung seine wichtigsten Nachfolger in England fand. Zweifellos kam diese Gattung dem englischen Nationalcharakter — schon durch ihre Mischung aus Sachgebundenheit und kritischer Distanz — entgegen, ja, innerhalb dieser Gattung entstanden mit Sherlock Holmes und Pater Brown zwei Figuren, deren Interpretation wesentliche wechselseitige Aufschlüsse über eben diesen Nationalcharakter liefern könnte. Aber nicht das soll unsere Aufgabe im abschließenden Teil sein; wir wollen vielmehr die Aufmerksamkeit noch kurz auf einige andere berühmte Detektive lenken. Der Detektiv bedarf der Distanz: Sherlock Holmes führt eine einsam-exzentrische Existenz, Pater Brown nimmt durch seine Funktion als Priester eine Sonderstellung ein. Aber diese Distanz, diese strukturelle Spannung wirkt sich innerhalb eines einheitlichen (eben des englischen) Milieus aus. Agathe Christie nun schafft mit dem kleinen Belgier *Hercule Poirot* eine Detektivfigur, die sich scharf von der angelsächsischen Umwelt absetzt. Seine übertriebene, zeremonielle Höflichkeit, seine verblümte Redeweise, seine maßlose Eitelkeit, seine geckenhafte Kleidung, sein riesiger eiförmiger Schädel auf gedrungenem Rumpf, sein spitzer Schnurrbart: all das sind Züge, die ganz und gar unenglisch sind. Seine beständigen Hinweise auf die Superiorität und das tadellose Funktionieren seines Gehirns (er redet immer von den „kleinen grauen Zellen") liegen auf der gleichen Ebene. In einer Reihe ihrer sehr zahlreichen Kriminalromane ordnet die Autorin ihrem Detektiv einen englischen Freund zu, Captain Hastings, der die Rolle des Dr. Watson zu spielen hat. Aber hier stehen nicht nur hohe und mittlere Intelligenz in reizvollem Kontrast, sondern zugleich kontinentaleuropäische und britische Mentalität. Hercule Poirot ist ein Fremdkörper, aber einer, der — trotz steter Bemühungen, sich ins beste Licht zu setzen — zunächst so unscheinbar wirkt, daß man ihn gern übersieht. Darin ähnelt er Pater Brown. Was seine kriminalistischen Methoden betrifft, so merkt man, daß er bei Sherlock Holmes in die Schule gegangen ist: er vertraut seiner minutiösen Beobachtungsgabe und seinem kombinationsfreudigen Intellekt. In erzähltechnischer Hinsicht brilliert Agatha Christie mit immer neuen Variationen des klassischen Musters: isolierter Schauplatz (ein einsames Landhaus, ein geschlossener Raum), begrenzte Personenzahl (eine Wochenendparty, eine Reisegesellschaft im Schlafwagen oder im Flugzeug), allmähliche Wahrheitsfindung nach dem Motto: „Die Wahrheit, und mag sie noch so unwahrscheinlich aussehen, ist das, was übrigbleibt, wenn man das Unmögliche ausgeschaltet hat." Daß diese Variationen gelegentlich zu bloßen Repetitionen werden, liegt in der Natur des Verfahrens. Daß die Technik eines Kriminalschriftstellers sich von Roman zu Roman gleichbleibt, wird übrigens nicht immer als wirkungsmindernd empfunden, im Gegenteil: der Leser fühlt sich — wie im Personellen durch die Figur des Detektivs mit ihren stereotypen Eigenschaften, so auch im Strukturell-Erzählerischen — sogleich „angesprochen". So gut wie allen Lesern ist die Welt des Verbrechens fern und fremd; um so wichtiger ist es, daß sie ihnen mit rein formalen Mitteln und Tricks als eine vertraute Welt präsentiert wird.

Agatha Christie war nicht die erste Frau, die sich auf dem Gebiet des Kriminalromans versuchte, aber sie wurde die erfolgreichste. 1920 erblickte Hercule Poirot das Licht der Welt. Aber schon wenige Jahre später — 1923 — erwuchs ihm gefährliche Konkurrenz: Dorothy Sayers schuf ihren Detektiv *Lord Peter Wimsey*. Er ist wiederum ein Engländer reinsten Wassers, ist eine aristokratische, subtilere Variante von Sherlock Holmes. Als Mitglied des Hochadels steht er über den Dingen des dumpfen Alltags und hat doch zugleich einen unbestechlichen Blick für die unter ihm liegenden Sphären. Seine Exklusivität ist anderer

Art als die modisch-melancholische Exklusivität von Mr. Dupin. Zwischen Lord Peter und der Welt des Verbrechens besteht ein soziologisches Gefälle. Aber gerade dieses Gefälle überbrückt er mit dem bestechenden Zauber seiner Persönlichkeit. Auch Dorothy Sayers ordnet ihrem Detektiv einen Dr. Watson zu; der Position Lord Peters entsprechend ist es ein Diener, Bunter, dem — in amüsanter Funktionsspaltung — ein Teil der detektivischen Kleinarbeit obliegt. Daß Lord Peter als ersten der großen Detektive die große Liebe ergreift — er heiratet die des Mordes angeklagte und durch seine Beweisführung freigesprochene Harriet Vane —, macht seine Sonderstellung innerhalb der „traditionellen" Kriminalliteratur deutlich.

Das Gefälle von oben nach unten hat bei Lord Peter primär soziologische Gründe; zu perfekter Erziehung tritt Intelligenz lediglich als zweiter Faktor hinzu. Es gibt aber auch Detektivfiguren, bei denen sich hochgestochene Intelligenz und soziologische Position decken. Ich spreche vom Professor als Detektiv. Man könnte schon Sherlock Holmes in diese Kategorie einordnen, besitzt er doch verblüffende Kenntnisse in den naturwissenschaftlichen Disziplinen. Aber doch ist er, streng genommen, nur Experte, nicht Gelehrter. Soll der Gelehrte als Detektiv eine reizvolle Figur für den Leser sein, wird der Autor ihn zweckmäßigerweise nicht zum Vertreter eines natur-, sondern eines geisteswissenschaftlichen Faches machen. Über mathematische Formeln und chemische Verbindungen sind keine geistsprühenden Dialoge und „Sherlockismen" möglich, wohl aber über Literatur und Geschichte, über Philosophie und Psychologie. Das erkannte Edmund Crispin sehr richtig: sein Amateurdetektiv *Professor Fen* ist Literaturwissenschaftler. Schon durch seinen Beruf ist er zwangsläufig ein liebenswürdig Weltfremder, noch mehr aber durch den Ort, wo er diesem Beruf nachgeht: Oxford. Oxford und Cambridge, die beiden altehrwürdigen englischen Universitätsstädte, sind in den letzten Jahren gern zu Schauplätzen von Kriminalromanen gemacht worden — und in der Tat: sie eignen sich ideal dazu! Wer je dort gelebt hat, kennt die Isolation, in der sich jedes einzelne College gefällt, kennt aber auch die labyrinthische Struktur eines College sowohl in baulicher als auch personeller Hinsicht. Und welche Wirkungen lassen sich erzielen, wenn plötzlich diese streng und still umfriedete Welt zum Ort, zur Kulisse eines spektakulären Verbrechens wird! Wenn plötzlich der Professor aufgerufen wird, sich statt mit der Lösung irgendwelcher philologisch-textkritischen Probleme mit der Aufdeckung eines Mordfalles zu befassen! Wie ist nicht jeder einzelne seiner mehr oder minder verschrobenen Kollegen durch sein individuell-atypisches Benehmen dem Verdacht des Lesers ausgesetzt, der Mörder zu sein! Wie kann der Autor alle Register der Spannung ziehen und diese Spannung mit den ironischen Obertönen und den humorvollen Untertönen anreichern, wie sie gerade der traditionelle englische Kriminalroman kennt und liebt!

Mit diesem generellen Hinweis auf Edmund Crispin als den jüngsten Meister des Genres bin ich am Ende meiner Ausführungen. Es wären noch viele Namen und Titel zu nennen. Es wäre noch der Neuansatz einer veristischen amerikanischen Kriminalliteratur (Dashiell Hammett, Raymond Chandler) zu berücksichtigen, die zu der fiktiven englischen Kriminalliteratur in einem Verhältnis indirekter Abhängigkeit steht — da sie Protest ist, und da gerade der Protest der Konvention unabdingbar bedarf, will er nicht selber zur Konvention werden. Es wäre dabei vor allem zu fragen, ob es diesem „neuen" Kriminalroman wirklich gelungen ist, den Kriminalroman „alten" Schlages aufzuheben und zu verdrängen. Mit dieser Frage aber möchte ich abbrechen und Wort und Widerwort an Sie, meine sehr verehrten Kollegen und Zuhörer, geben.

KLEINE METAPHYSIK DES KRIMINALROMANS

von Geno Hartlaub

Während ein „professioneller" Kriminalromanleser sich an der sauberen, nüchternen Handwerksarbeit des Produkts erfreut, fühlt sich der Liebhaber ernsthafterer Literatur, der sich vielleicht zunächst nur mit einem gewissen Widerstreben an die Lektüre der ihm unvertrauten Detektiv- und Mordgeschichten macht, bei den besten Erzeugnissen dieser Gattung manchmal von einer ihm selbst schwer verständlichen Faszination ergriffen. Der Fall, um den es geht, ist ihm verhältnismäßig gleichgültig; er überläßt es den Detektiven und den Herren von der Polizei, die vom Autor mit List und Tücke verschlungenen Fäden zu entwirren. Da er ungeübt in diesem Handwerk ist, verwechselt er einige der schwarzweiß gezeichneten Figuren, die da in schwer übersehbarer Fülle die Szene betreten, um ihre Chargenrolle herunterzuspielen und dann auf Nimmerwiedersehen in der Versenkung zu verschwinden. Während Sherlock Holmes seine Pfeife schmaucht, Kommissar Maigret seinen Schnupfen auskuriert und Lord Peter in seiner Bibliothek Forschungen über die Wirkung exotischer Gifte anstellt, befällt ihn ein Schaudern und Staunen, das keineswegs nur dem oberflächlichen Gruseln entspringt, das die gehäuften Sensationen auslösen. Welch ein Trost, so etwa denkt er, dies wüste, wirre Treiben hat einen Sinn, der einem, der mehr Zusammenhänge als ich überblickt, nicht unverschlossen bleibt. Da glaube ich, allein zu sein in meiner Not, meiner Einsamkeit, ebenso verlassen wie der Mörder, den es zurücktreibt an den Ort seiner Tat, in Wirklichkeit jedoch wird jeder meiner Schritte gezählt, ich werde überwacht und beobachtet wie der Verbrecher und seine potentiellen Opfer, nicht einmal die bösen Gedanken, die ich in meiner Brust verberge, gehören mir ganz allein. Jeden Augenblick kann sich eine Hand auf meine Schulter legen, und eine Stimme kann mir zurufen: Halt! Du bist gemeint. Du bist verdächtig. Du wirst dich rechtfertigen müssen.

Das Gefühl des metaphysischen Schauders, das die Lektüre eines guten Kriminalromans in der Brust eines religiös „begabten" Lesers hervorzurufen vermag, wird verstärkt durch das Geschenk gottähnlicher Allwissenheit, das der Autor seinem Leser gewährt. Da geht ein einsamer Mann in der kalten Winternacht durch eine verlassene Straße nach Hause. Er hat in der Stammkneipe an der Ecke sein Bier getrunken und seine Zigarre geraucht, die Schlacke des Alltagsverdrusses beginnt sich aufzulösen in den Wolken von Alkoholdunst und Mattigkeit. Er sehnt sich nach ein paar Stunden Schlaf, und er ist in keiner Weise bereit für die Stunde der Prüfung, für den Schritt in den Abgrund, für den Gang durch die dunkle Pforte des Todes. Wir aber, die wir ihn auf seinem Gang durch die Nacht begleiten, wissen mehr als er. Wir kennen den Mörder, der in der dunklen Toreinfahrt auf ihn lauert, uns ist bekannt, wann ihm die Stunde schlägt.

Das wirkliche Leben entwickelt sich organisch aus der Vergangenheit über die fließende Gegenwart in eine noch unbestimmte Zukunft hinein. Ursachen zeitigen Wirkungen, verjährte Schuld kommt ans Licht des Tages, es ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären. Das ist der Lauf der Welt, wie er sich in der menschlich begrenzten Perspektive der Beteiligten, ins Unheil Verstrickten offenbart. Doch der Autor eines Kriminalromans, der seinen Terminkalender mit Kreuzen und Todesdaten anfüllt, verschmäht es, die zeitliche Reihenfolge der Entwicklungen einzuhalten. Er arbeitet vom Ziel her auf den Anfang hin, er zäumt das Pferd vom Schwanze auf. Wie jeder Rätselmacher schreibt er sich zunächst die Lösung auf, die er dann künstlich verbirgt, um dem Leser die Aufgabe zu stellen, an der sich sein Scharfsinn erproben kann. Während der Romancier, dessen Arbeitsmethode

dem Rhythmus des Lebens folgt, beim Beginn seines Unternehmens oft nicht genau weiß, wie es enden wird, steht für den Konstrukteur eines Krimis von vornherein fest, zu welchem Ziel die künstlich verwirrten Wege und Handlungen führen. Der Autor eines kriminalistischen Rätselspiels maßt sich die Hellsicht und das Vorwissen des Schöpfers aller Dinge an, oder er frönt der luziferischen Lust, dem satanischen Genuß, unschuldige Opfer der Schurkerei blind in die aufgestellten Fallen taumeln zu sehen. Natürlich geschieht dies alles nur zum Spaß, just for fun, aber es ist ein hintergründiger Scherz, der zum Nachdenken anregt.

„Es ist doch erhebend", läßt Dorothy Sayers ihren Lord Peter im Eingangskapitel des Romans „Geheimnisvolles Gift" sagen, der in unmittelbarem thematischen Zusammenhang zu „Aufruhr in Oxford" und „Lord Peters Honeymoon" steht, „es ist doch erhebend, gewissermaßen der ‚liebe Gott' zu sein ‚in den Wolken hoch da droben, wie ein Teebrett auf den Wogen'. Ich muß zugeben, es hat seine Reize. Allerdings eine etwas teufliche Auffassung ..."

Jenseits der auflösbaren Rechenspiele

Hiermit sind wir bei der Autorin angelangt, deren Werk besonders wichtig ist für unseren gewagten Versuch, eine kleine Metaphysik des Kriminalromans zu begründen. Nicht weil wir wissen, daß Dorothy Sayers Stücke und Hörspiele religiöser Thematik von starker dramatischer und sprachlicher Kraft geschrieben hat, glauben wir in ihren mit handwerklicher Akribie und männlichem Verstand aufgebauten Detektivgeschichten den Hauch einer Welt jenseits der rational auflösbaren Rechenspiele zu spüren. Die Autorin verfügt über genügend skurrilen Humor, angelsächsische Nüchternheit und kriminalistische Handwerksfreude, um jeden pathetischen Fingerzeig auf einen Regisseur hinter den flüchtig zusammengeschobenen Kulissen zu vermeiden. Einfach weil ihre Romane in ihrer literarischen Qualität und in ihrem moralischen Hintergrund den Dutzendprodukten dieser Gattung so weit überlegen sind, kommen wir bei ihrer Lektüre, ähnlich wie bei Chestertons Geschichten von Pater Brown, auf den „aus der Art schlagenden" Gedanken, die Welt, in der sich Berge von Schuld und Verbrechen anhäufen, könne von außen, von oben, beobachtet, ja sogar gelenkt und wieder eingerenkt werden. Jede Spur ist wichtig, jeder geringfügige Hinweis muß aufgezeichnet, jede winzige Einzelheit, die für Schuld oder Unschuld spricht, überliefert werden, denn es kommt der Tag des Gerichts, an dem die Bösen von den Guten, die Böcke von den Schafen geschieden werden.

Der Anfang der „Glocken in der Neujahrsnacht" versetzt uns in die Stimmung von Winterkälte, Friedhof und Jahreswende, er wirkt wie die Ouvertüre zu einer Schicksalstragödie, die sich nicht im Bericht eines seltenen und perfekten Mordfalls erschöpft. Hier liegt der Keim zu einer Entwicklung des Kriminalromans, der über die Grenzen, die er sich in weiser und heiterer Selbstbescheidung gesteckt hat, hinauswachsen und so das Gesetz, nach dem er angetreten, zerstören könnte. Daß Dorothy Sayers in einigen Kapiteln ihrer Detektivgeschichten so weit gegangen ist, spüren wir an dem unkriminalistischen Ernst, mit dem sie die Gedanken und Sorgen ihrer Heldin Harriet Vane entwickelt, die dem Todesurteil in ihrem eigenen Prozeß entgegensieht. Auch der mit mancherlei Skrupeln und künstlerischer Sensibilität behaftete Lord Peter legt solche Gedanken zuweilen nahe. Die Sayers hat sich zu dem eines unverzeihlichen Verstoßes gegen die Grundregeln ihres Handwerks, das sie sonst in der Vollendung beherrscht, schuldig gemacht. Sie holt ihre Chargen- und Mörderfiguren nicht aus dem altvertrauten Fundus der Schauerromane mit ihren feststehenden Requisiten und Kulissen hervor; sie schildert uns Menschen, wie wir sie aus dem Alltag kennen, sie führt in das Spiel mit seiner märchenhaft starren Typik die verschlungene und schwer durchschaubare Psychologie menschlichen Verhaltens ein. Ihr „Aufruhr in Oxford" beginnt wie ein psychologischer Roman mit dem Thema „Klassentag". Viele Seiten lang wird nur die

Atmosphäre von Oxford geschildert, in dessen Geborgenheit die vom Leben gezeichneten, durch die Zeit verhärteten oder gereiften Schulkameradinnen der Harriet Vane zurückkehren.

Dorothy Sayers Verstoß gegen die Spielregeln wird in souveräner Weise von einem Autor wiederholt, der gewiß nicht im Verdacht metaphysischer Neigungen steht. Es ist der Franzose Georges Simenon. Auch er hält sich nicht an die starre Typenhaftigkeit und Schwarzweißmalerei, die der Kriminalroman mit der Welt des Märchens teilt. Sogar in seinen oberflächlichen Schöpfungen zeigt er sich als feinnerviger Psychologe und Kenner des unsensationellen Alltags mit seinen schwelenden Bränden in den Herzen unbekannter Menschen in der französischen Provinz oder in den Pariser Volksquartieren. Seine Helden gehören zu dem Heer der Millionen, von denen Bert Brecht sagt: „Und man sieht nur die im Lichte / Die im Dunkeln sieht man nicht." Simenons Kommissar Maigret besitzt mehr Einfühlungsgabe und Mitgefühl, als dies für seinen Beruf erforderlich und nützlich ist. Daher kommt seine Neigung zum Pessimismus, sein leicht melancholisches Temperament, das er mit nur wenigen seiner Vorgänger teilt. Er befaßt sich nicht nur mit Tatspuren, Gift und Fingerabdrücken, sondern mit den seelischen Verwicklungen, dem stummen kreatürlichen Leid, das einen braven Familienvater nach Jahren der Qual zum Mörder werden läßt. Nicht nur Geldgier oder einfache Affekte wie Haß und Eifersucht gelten ihm als Motiv, sondern unbewußter Lebensneid, Unterdrückung, Langeweile, seelische Verletzungen in der Kindheit, Leiden an der versteinerten Gesellschaft des ewigen Kleinbürgertums, die allen Strukturveränderungen unserer modernen Welt trotzt. So geschieht es, daß das frischfröhliche Jagen der Detektive und Polizisten nach dem Verbrecherwild immer häufiger im Sumpf menschlicher Halbheiten und Unzulänglichkeiten erstickt.

In einem Roman, der vom üblichen Schema der Gangsterjagd und Leichenanhäufung wesentlich abweicht, werden wir Zeuge von einem viele Jahre hindurch unausgetragenen Konflikt in einer Ehe zwischen der Besitzerin eines Lokals in der Provence und einem ehemaligen Kochlehrling, der unter seiner Stellung als „Prinzgemahl" leidet. Wir lesen geduldig hundert und zweihundert Seiten und warten vergeblich auf den Mord, der dem Kommissar Maigret Gelegenheit geben könnte, den Fall in seine bewährten Hände zu nehmen. Erst am Ende des Buches wird der Gifttrunk gemischt, den zudem die Falsche gereicht bekommt, so daß das Schicksal auch ohne Eingreifen der weltlichen Justiz Gerechtigkeit übt. Der Detektiv ist nicht mehr da. Maigret hat sich verabschiedet, um die Menschen ihrem Schicksal zu überlassen, an dem er nichts ändern kann. Auch in dem unheimlichen Roman „Die Komplicen", in dem der Schuldige an einem Autobus-Unfall sich schließlich selber richtet, bevor man ihn verhaftet, bleibt der skeptische und leicht melancholische Menschenkenner Maigret hinter den Kulissen. Simenons letzter ins Deutsche übersetzte Roman „Der Präsident" hat mit einem Kriminalfall wenig genug zu tun; er schildert in der Form eines inneren Monologs die Einsamkeit und das Sterben eines berühmten Staatsmannes, der sich von den Geschäften zurückgezogen hat, und er zeigt, das Simenon auf dem besten Weg ist, den Gesetzen der Detektivgeschichte — die auf Einfachheit der Charaktere und Klarheit der Linienführung nicht verzichten kann — untreu zu werden.

Nein, Simenon ist kein Mensch mit einem Hang zum Metaphysischen, sondern ein skeptischer, aufgeklärter Franzose, der dem Milieu und den soziologischen Verflechtungen mehr Macht zutraut als jener monströsen Häufung von Zufällen, auf die der übliche Kriminalschriftsteller nicht verzichten zu können glaubt, wenn er uns mit seiner Chronik von Mord und Verbrechen in Atem halten will. Er vermeidet das Requisitengeklapper aus der seelischen Folterkammer, das bei den Angelsachsen eine lange Tradition hat; er steht dem puritanischen Milieu der als Reverends verkleideten Verbrecher, der alten Tanten mit Spitzenhäubchen,

der okkultistisch infizierten Pfarrersköchinnen und der Sturmnächte, in denen Shakespeares Hexen umgehen, fremd gegenüber, bleibt lieber im Lande und pflegt seinen Schnupfen. Doch auch bei der Lektüre mancher Romane von Simenon fahren wir zusammen, als lege sich plötzlich eine Hand auf unsere Schulter, als rufe uns aus dem Dunkeln eine Stimme zu: Du wirst überwacht bei deinen geheimen Schritten und Gedanken, man hat dich entlarvt, du bist gerichtet! Vielleicht liegt diese Wirkung, die sich so wenig mit den heiteren und leichten Gesetzen der Gattung verträgt, einfach daran, daß Simenon ein hochbegabter Schriftsteller ist, der es versteht, uns den unverwechselbaren Geschmack des Lebens, den wir alle kennen, auf die Zunge zu legen.

Wir sind an jener Grenze angelangt, an der die großen Werke der Weltliteratur ihren geheimen Charakter als Kriminalgeschichten offenbaren. Die meisten Tragödien der Menschheitsgeschichte vom biblischen Brudermord über die Verbrechen der Orestie und das Vergehen des Ödipus bis zu Dostojewskis Raskolnikoff kreisen um das Problem von Schuld und Sühne, von Macht und Ohnmacht der weltlichen Gewalt im Angesicht menschlicher Leidenschaften. Ernst Bloch hat (in einem auf einem Germanistenkongreß in Tübingen gehaltenen Vortrag, der jetzt in der „Neuen Rundschau" abgedruckt worden ist) den Versuch unternommen, die überlieferte Form der Detektivgeschichte in sein philosophisches System einzubauen. Er erkennt dem Kriminalroman einen ödipushaften, initialhaften Charakter zu, wobei er sich auf die aus der Märchen- und Mythenliteratur übernommenen Kennzeichen der Rätselgeschichte beruft. Der Detektiv und in seiner Stellvertretung der Leser befinden sich in der Rolle des Ödipus, der die Fragen der Sphinx beantworten muß, und wie bei jedem Orakel geht es ohne ein wenig Schwindel nicht ab. Witz und List helfen oft weiter als menschliche Weisheit und Erfahrung.

Vielleicht unterscheiden sich die literarisch wertbeständigen Erzeugnisse der kriminalistischen Gattung von den Massenprodukten u. a. auch durch ihre Einstellung zu der Frage, wie weit menschliche Schuld überhaupt aufgeklärt und gesühnt werden kann. Während die normalen Detektivgeschichten von der optimistischen und naiven Vorstellung ausgehen, daß auch das furchtbarste Mordkomplott sich entwirren und auflösen lasse, wie eine vertrackte Rechenaufgabe, weiß der Dichter, daß in dieser Welt nichts ohne Rest aufgeht, und daß die Abgründe der menschlichen Seele durch keinen kriminalistischen Scharfsinn, ja, nicht einmal durch das Licht der Vernunft erhellt werden können. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einen Blick auf die Figur des Detektivs selbst und ihre Entwicklung innerhalb der Literatur des Kriminalromans zu werfen. Es gibt zwei Grundtypen dieser sympathischen Menschengattung. Die einen sind überzeugte Rationalisten, kalte Rechner und Meister ihres Fachs, die sich durch kein Gruseln oder Mitgefühl aus der Ruhe bringen lassen. Wie dem besessenen Don Quichote der behäbige Sancho Pansa, so ist diesen Rittern der Gerechtigkeit oft ein leicht komischer Begleiter zugesellt, eine Kontrast- und Gegenfigur, die den Leser vom Ernst der Situation ablenken und ihm klarmachen soll, daß die Schrecken nicht wirklich echt sind, sondern nur just for fun, zu seiner Unterhaltung und zur Erhöhung der Spannung in Szene gesetzt wurden.

Alle Beweise können täuschen

Doch auch bei den kalten Rechnern und leidenschaftlichen Positivisten unter den Detektiven finden wir Züge, die nicht ganz ins Bild passen, kleine Widerhaken des Charakters, gelegentliche Verdüsterungen der Stimmung und menschliche Unzulänglichkeiten, die dem Ideal der handwerklichen Perfektion entgegenstehen. Schon Chestertons Father Brown ist

träumerisch und intuitiv veranlagt. Bei dem vornehmen Amateur Lord Peter kommt ein künstlerisches Naturell hinzu. Im Gegensatz zu der mechanisch und blind drauflosarbeitenden Polizei läßt er sich Zeit zu Überlegungen und Spekulationen, die nichts mit dem Fall zu tun zu haben scheinen. Er macht Umwege, steckt Niederlagen ein, zieht sich gelegentlich sogar ganz vom Schauplatz zurück, um in der Einsamkeit zu meditieren. Darin ist er dem Kommissar Maigret verwandt, der über dem Handwerk des Spurenlesens niemals vergißt, daß alle Beweise täuschen können und daß die Wahrheit sich oft den raffiniertesten kriminalistischen Methoden entzieht. Sympathisch an Maigret, der dem kleinbürgerlichen Milieu entstammt, und an dem Aristokraten Lord Peter ist ihre Gleichgültigkeit gegenüber Karriere und Erfolg. Sie sind Individualisten, die dem Zweckdenken der modernen Massengesellschaft unabhängig gegenüberstehen. Aus diesem Grund durchschauen sie auch die verborgenen und vielschichtigen Motive der komplizierten Verbrechen, vor denen der Dutzendverstand der Polizisten kapituliert.

Dem Leser, der sich der bewährten Führung seines Meisterdetektivs bei seinem Gang durch die verschlungenen Pfade des Labyrinths anvertraut, kann trotz der monströsen Schrecken, die ihn erwarten, nichts Ernsthaftes zustoßen. Er weiß, daß sein Begleiter den Schlüssel zur Lösung des Falls und zum Ausgang aus dem Irrgarten von Schuld und Verbrechen in der Tasche hat, er wird ihn im rechten Augenblick hervorholen und den tollen Mummenschanz beenden. In den Romanen der modernen Kriminalautoren verschwindet jedoch die Figur des Detektivs immer häufiger, um einer Schar von anonymen Funktionären der Polizei und ebenso namenlosen Gangstertypen Platz zu machen. Ohne die vertraute Gestalt des Mannes, der alles besser weiß, fühlen wir uns unsicher und verloren. Das Labyrinth ist nicht mehr nach einem kunstvoll ausgeklügelten Plan auf dem Spielfeld angelegt, unversehens wird es zu einem dunklen Sinnbild des Lebens selbst mit seinen Irrwegen und Prüfungsstationen. Man hat uns allein gelassen, uns fehlt der Ariadnefaden, wir verirren uns immer tiefer ins Innere des Labyrinths, in dessen Mitte, wie wir wissen, das Ungeheuer des Minotaurus sitzt. Am Ende könnte er nicht nur die Bösen und Schuldigen, die es verdient haben, sondern auch uns, die wir aus Sensationsgier an ihren finsteren Taten teilgenommen haben, verschlingen. Mit Simenon fing das Unheil an, als er eines Tages seines Kommissars Maigret überdrüssig wurde und ihm den Abschied gab. Andere Kriminalautoren haben es gar nicht mehr versucht mit der Figur des Amateurdetektivs, die heute schon angenehm antiquiert, gleichsam als ein Restbestand aus der Welt des Individualismus wirkt. Sie überliefern Verbrecher und Leser der grausam selbsttätig abrollenden Maschinerie moderner Polizei und perfektionierter Untersuchungsmethoden.

Liegt hier ein Einfluß der Literatur des modernen Existentialismus auf die helle und heitere Gattung der Detektivgeschichten vor? Wollen uns auch die Kriminalromanautoren von der Unaufhellbarkeit der Welt, in die wir geworfen und ausgesetzt sind, überzeugen? Sind die Tage des findigen Detektivs, der das eigenmächtig rasende Schicksal überlistet, gezählt?

Kriminalromane ohne die Mittelpunktfigur eines Detektivs geraten, wenn ein Schriftsteller von Rang ihr Autor ist, unweigerlich in die Nachbarschaft der höheren Literatur, die ja, wie wir schon sahen, in immer neuen Variationen das Thema von Schuld und Sühne, von Verbrechen und Strafe zum Gegenstand hat. Der Kreis rundet sich. Die religiösen Kriminalromane von Graham Greene, in denen das Verhängnis wieder eingesetzt wird in seine ursprüngliche Herrschaft, scheinen sich unmittelbar an die klassischen Kriminalgeschichten anzuschließen, die eigentlich zu Unrecht als unmittelbare Vorläufer des Detektivromans in Anspruch genommen werden. Schillers „Verbrecher aus verlorener Ehre" hat reinen Berichts-

Charakter. Ein Fall wird geschildert in seiner archaischen Eindeutigkeit. Nichts wird kommentiert oder vorwitzig aufgeklärt. Der Mörder gibt sich selbst zu erkennen, indem er seine Maske vom Gesicht reißt und uns einen Schauder über den Rücken treibt, durch sein Bekenntnis „Ich bin der Sonnenwirt", mit dem die Erzählung schließt. Auch in E. T. A. Hoffmanns „Fräulein von Scuderi" bleibt der unheimliche und zwielichtige Charakter des Schicksals, das die Menschen zu Verkleidungen und Rollen zwingt, vollauf bestehen. Und Fontanes klassische Novelle „Unterm Birnbaum" ist streng nach dem Muster der Enthüllungsgeschichten, das heißt der Fälle, die von selber ans Tageslicht kommen, komponiert. Erst E. A. Poe zeigt im „Geheimnis von Marie Rogets Tod" jenes fachmännische Interesse an kriminalistischen Untersuchungsmethoden, jene minuziöse Aufmerksamkeit für hinterlassene Spuren und Corpora delicti, die von nun an bezeichnend sind für die Gattung der Detektivgeschichten.

Doch hier soll kein Schwanengesang des klassischen „Krimis" angestimmt werden! Eine literarische Vertiefung dieser Gattung, die nun einmal ein Kind der spielerischen Muse ist, würde Millionen Krimi-Leser, die durch Spannung und unverbindliche Unterhaltung zur Ruhe kommen wollen, um ihren wohlverdienten Schlaf bringen. Den prominenten Kriminalautoren sieht man es gerne nach, daß sie „mit Entsetzen Scherz treiben", zumal wenn sie soviel angelsächsischen Sinn für Skurrilität und Humor besitzen wie Agatha Christie oder Dorothy Sayers. Wir würden noch mehr unter der düsteren und oft ausweglosen Literatur unserer Zeit leiden, wenn wir uns nicht zuweilen von ihrem tragischen Ernst durch die Lektüre von Detektivgeschichten erholen könnten, die in uns für Stunden die naive, aber tröstliche Vorstellung wachrufen, daß die Welt, in der wir leben, in Ordnung zu bringen ist, und daß am Ende aller Verwicklungen das Recht über das Unrecht, die Moral über das Böse triumphiert.

FILM UND FABEL

Zum Kriminalfilm

Von Jörg Fromberg

Die bekannte zweckmäßige Unterscheidung: das Buch lebt vom Wort, der Film aber vom Bild, sei vorangestellt.

Der Schriftsteller entfaltet die Fabel nach der Eigentümlichkeit des Stoffes in einer angepaßten Form, deren Gesetz er oft erst schafft. Er kann Nebenlinien liebevoll ausmalen und er kann vor allem reflektieren und Stellung nehmen. Der Leser wird sich zumeist die wertende Stellungnahme eines Autors den Personen gegenüber aneignen. Die Leibhaftigkeit der Personen muß der Leser allerdings in seiner Phantasie schaffen, indem er das geschriebene, gelesene Wort in Bilder überträgt, die nur ihm auf der Leinwand seiner Phantasie sichtbar werden.

Mag ein Autor auch mit noch so ausgefeilter Akribie die äußeren und inneren Daten, Merkmale und Wesenszüge seiner Figuren in Worten zeichnen, so gibt es dennoch jeweils so viele lebendige Bildvorstellungen der Figuren und auch der Schauplätze, wie es Leser gibt.

Der Leser produziert beim Lesen — übrigens nicht nur eines Kriminalromans — seinen Film im Atelier seiner Phantasie selbst. Dabei fallen Produktion und Uraufführung zusammen.

Wird ein Krimi aber in der Welt des Films produziert, kommt es zu Eindeutigkeiten.

Durch das „Übergehen in das Fleisch und Blut der Darsteller" (Richard Wagner) werden die vom Autor vorgesehenen Figuren objektiviert. Dem Beschauer wird der Zugang zur Fabel

erleichtert, weil er — der Notwendigkeit zur Bildproduktion enthoben — sich lediglich fertig gelieferte Bilder anzueignen hat. Dem Beschauer des Kriminalfilms wird der Zugang zur Fabel — wieder verglichen mit dem Leser — erschwert, wenn Antipathien oder Sympathien zu den objektivierten Figuren ihn zu früh Partei ergreifen lassen. Affinitäten und Diffugitäten können ihn an einer zunächst wertungsfreien Identifikation mit Helden oder Gegenspielern hindern.

Ein Film lebt von der Sichtbarkeit. Reflexion und Kommentar sind seinem Wesen fremd, Soweit Reflexionen mit technisch-künstlerischen Mitteln bildhaft erstellt werden, passen sie nicht in die Bildmentalität eines Kriminalfilms. Nun heißt aber eindeutige Sichtbarkeit im Kriminalfilm nicht gleich Oberflächlichkeit. Allerdings kann die Eindeutigkeit von einem Leser, der sich im Kino als Beschauer findet, als Einengung nicht nur seines Phantasiespielraumes, sondern auch der fabelhaften Entfaltung empfunden werden. Es darf nicht verschwiegen werden, daß Regisseur und Kameramann zwar nicht aus der Freiheit und Fülle wie der Autor des Geschriebenen, aber immerhin auf allen Ebenen der verflochtenen Handlung durch Akzente der „Einstellung" oder des Schnittes werten können. Das ist tatsächlich auf allen Ebenen möglich: im pragmatisch-vordergründigen, im real-hintergründigen und auch vor ideal-tiefengründigem, metaphysischem Handlungszusammenhang (Nexus).

Der Beschauer erlebt das Geschehen mit dem Auge der Kamera. Ihrem Zwang kann sich nur schwerlich jemand entziehen. Die gute Möglichkeit, dank der Kameraführung das Objektivierte objektiv zu erblicken, scheint erwähnenswert. Dabei wird nicht nivelliert (vielleicht manchmal symbolhaft vereinfacht), sondern im Rahmen der Ordnung unter der sittlichen Norm der Sachverhalt gezeigt. Der Beschauer muß die Bilder in das Gedankliche übertragen, in das nun innerlich Lesbare und kann dann die Tatbestände und Verhaltensweisen im Handlungsablauf nach sozialen, asozialen und antisozialen Bereichen unterscheiden und ordnen. So übt er Kritik im eigentlichen Sinn. So kommt die Fabel, sei sie nun wörtlich oder bildlich entfaltet, beim Leser und beim Zuschauer zu gleichem Ziel.

Zur Situation des Publikums im Theater hat Jorris Diels prägnante Formulierungen gegeben, die wir für die Begegnung des Lesers mit dem Roman und des Zuschauers mit dem Film grundsätzlich übernehmen können:

„In der heutigen Zeit der Arbeitsteilung verkümmert das Menschentum von Millionen durch den Beruf; sie müssen dieselben Wörter und Handlungen tausendmal am Tag wiederholen. Die staatliche, wirtschaftliche, gesellschaftliche Ordnung, so notwendig sie ist, läßt nicht zu, daß der Mensch, solchermaßen in den Beruf eingespannt, alle in ihm schlummernden Anlagen seines Wesens auswirken kann; er bleibt unvollständig, weil sich seine Urtriebe nicht entladen können. Auf der Bühne jedoch kann er den vollständigen Menschen erleben, der er selbst sein oder werden könnte, wenn ihn das Alltagsleben nicht einengte; darum geht er ins Theater, weil ihm dort der Schauspieler die Möglichkeiten vorspielt, die unentwickelt im Zuschauer schlummern, die seelischen, die geistigen, die körperlichen, die guten und die schlechten, die edlen und die dämonischen . . ." (Brüsseler Zeitung, Anfang Juli 1943).

Die Wirklichkeit des Lebens muß die Entfaltung des einzelnen Menschen einengen, um überhaupt ein Zusammenleben zu sichern. Das Individuum wird Pressionen ausgesetzt. Aber im Emotionalen und im Kollektiv-Unbewußten schwelen Sehnsüchte nach Fülligkeit, nach Vollständigkeit. Hier beginnt die Linie, die sich von der wertfreien Hoffnung auf Vollständigkeit, auf Entladung der Triebe fortsetzen läßt zur Vollkommenheit, zum Perfekten, in dessen Rahmen dann auch das Dämonische, der Zwang zum Bösen ein Motiv entbehren kann.

In der Kriminalpsychologie wird die Stufenfolge antisozialen Verhaltens beschrieben mit: den Mitmenschen schädigen, beschädigen, vernichten.

Die Freiheit des Individuums besteht in der Entfaltung zur Höchstleistung und gleichzeitigen Grenzsetzung von innen heraus, um bereits die erste Stufe antisozialen Verhaltens zu vermeiden. Es kann unterstellt werden, daß Kriminalfilme kathartische Wirkungen zu erzeugen imstande sind. Der Thriller wird total (d. h. mit Haut und Haaren) erlebt und mitvollzogen. Es ist aber mehr als Sensationsgier, die uns den Atem verschlägt. Im Kriminalfilm wird das Abgründige des Menschen auch dann noch sichtbar, wenn das Ungeheuerliche sich vor Beginn abgespielt haben sollte (vgl. Ernst Bloch) und es lediglich gespiegelt, gebrochen, indirekt bei der detektorischen Jagd oder der gerichtlichen Aufhellung manifestiert wird.

„Thriller" ist eine Gattungsbezeichnung, „thrill" jedoch ein wissenschaftlicher Fachausdruck, der am besten in Anlehnung an Michael Balint mit „Angstlust" übersetzt wird.

Der Ausgang der Handlung im pragmatischen Vordergrund ist gar nicht so sehr erregend und entscheidend beim Mitvollziehen des Kriminalfilms. Die Angstlust entsteht vielmehr vor der Hintergründigkeit, wenn nicht gar vor dem Tiefengrund (sub specie aeternitatis). Es ist schon so beim Erleben des Kriminalfilms, wie Meyer Levin das Verfolgen des Prozesses beschreibt:

„... man ... wartete ... auf die Bedeutung der Entscheidung im Zusammenhang mit dem eigenen Ich — in jedem einzelnen muß eine Identifizierung stattgefunden haben, in jedem einzelnen muß versteckt das Gefühl gewesen sein, daß die Entscheidung sich symbolisch auch auf die eigenen dunkelsten Impulse beziehe. Wenn ich mich selbst zu einer ebenso gräßlichen Tat hinreißen ließe, wie würde ich dann dafür bestraft?"

Hier nun werden die Einengungen objektivierter Bildhaftigkeit des Kriminalfilms gesprengt. Trotz sorgfältiger Details geht es plötzlich nicht um den handlungsbedingten, darstellergebundenen, regiegeführten Menschen auf der Leinwand, einerlei ob auf der sozialen oder antisozialen Seite. Es geht plötzlich um den Menschen schlechthin (hierbei sollten philosophische Weiterführungen von dem Wörtchen „schlechthin" nicht vermieden werden).

An dieser Nahtstelle ist Katharsis möglich. Meyer Levin spekuliert sogar auf Katharsis durch Mord. Respektieren wir wenigstens Katharsis durch geschautes Greuel, durch mitvollzogene Ungeheuerlichkeit. Verf. hat anläßlich der Aufführung eines kroatischen Mordstückes auf dem Theater die Bekundung eines Patienten erhalten: „Der Schuß auf der Bühne verhinderte den Schuß in meiner Ehe."

Hier wird Identifikation Ereignis in der Vielschichtigkeit, deren Überdeckung und Gleichzeitigkeit nur erahnbar ist, wenn Gerhart Hauptmann im „Biberpelz" den Amtsdiener sagen läßt:

„Es kracht, und wenn es kracht, dann hat es gekracht."

Selbstverständlich ist ein Rückzug aus der Teilhabe auf die kühle Linie der Betrachtung möglich. Bei der Betrachtung wird häufig das Nichtzutreffende abgewehrt. Das Abgewehrte ist jedoch zumeist das Zutreffende, der passende Schuh, den sich einer anzieht, Angstlust des Identifizierten, wenn „es kracht".

Auch heute noch äffen Schulkinder ihre geh-, sprech- oder sehbehinderten Gefährten nach. Dabei ist dieses grausame Verhalten nicht Grausamkeit, sondern Schutzbedürfnis. Die Kinder verspüren Schutzbedürfnis und können in archaischem Verhalten den Dämon von sich nur fernhalten, ihn nur bannen, wenn sie sich urtümlich spielerisch mit seinen Erscheinungsformen identifizieren.

Leider gilt das Ausgeführte nur für den gebildeten Besucher des Kriminalfilms. Der ungebildete, der eben die Bilder nicht in Begriffe und die Begriffe nicht in Ordnungen über-

tragen kann, verfällt leicht dem Grellvordergründigen des Kriminalfilms und steht in der bedrohlichen Gefährdung zur Nachahmung.

Er entlädt seine negativen Urtriebe nicht spielerisch-identifiziert, sondern real. Läßt Ottomar Starke in seiner Komödie „Der Doppelgänger" den Theaterdirektor sagen: „Meinst Du, das Publikum verlangt einen Einblick in Dein Seelenleben? Das interessiert niemanden! Das Publikum ist vollgefressen. Du spielst für seine Verdauung. Sie sind viel zu faul zum Denken und wollen von Dir nichts anderes, als eine kleine Anregung, wie sie's nachher anstellen sollen ..."

Marcel Proust sagt: „In Wirklichkeit ist jeder Leser, wenn er liest, ein Leser nur seiner selbst."

Wilhelm Raabe sagt: „Man erlebt nicht das, was man erlebt, sondern wie man es erlebt."

Und wenn wir einen weiteren Zeugen für mögliche heilende Kräfte eines Kriminalfilms benötigen, sei Nathan aus dem 2. Buch Samuel, Kapitel 12, Vers 5–7, genannt. Der Prophet erzählt dem König David eine Fabel, einen Thriller, eine „Räuberpistole".

„Da ergrimmte David mit großem Zorn wider den Mann und sprach zu Nathan: So wahr der Herr lebt, der Mann ist ein Kind des Todes, der das getan hat!"

Da sprach Nathan zu David: „Du bist der Mann!"

BIBLISCHE BESINNUNG

Der Biblischen Besinnung zu der Tagung über den Detektivroman unter dem Motto „ein Leser nur seiner selbst" waren als biblische Texte 2. Samuelis 11 und 12 und Johannes 4 zugrunde gelegt. Pfarrer Karl Haupt führte dabei ungefähr folgendes aus:

Die Geschichte von David und Bathseba zeigt in ihrem Höhepunkt, der Entdeckung oder Aufdeckung des Täters und der Tat durch den Propheten Nathan, das Entdeckende („Detektorische") des Wortes Gottes. Mit dem „Du bist der Mann" wird der Täter entlarvt und der „getarnte Mensch" (Bloch) demaskiert. Aber es geht in der biblischen Geschichte nicht allein darum. Sie führt weiter. Sie führt in die Tragödie menschlicher Schuldverflochtenheit, aus der nur Gottes erbarmende Liebe retten kann. Das Leben Davids geht weiter, aber gebrochen durch die Schuld. Hinter dem Aufdecken der menschlichen Situation in ihrer tragischen Schuldverflochtenheit, die auch der moderne amerikanische und z. T. auch französische Kriminalroman zeigen, steht in der Bibel das Offenbaren, das Aufdecken Gottes als des barmherzigen Richters, das seinen End- und Höhepunkt findet im Davidssohn Jesus Christus.

Darum ging es in der 2. Bibelarbeit über Johannes 4: die Frau am Jakobsbrunnen. Jesus deckt in seinem Gespräch mit ihr, das in manchem an ein Verhör erinnert, nicht nur die Vergangenheit, die Schuld und die Bedürftigkeit dieser Frau auf, sondern enthüllt zugleich sich als den Heilbringer, den Helfer, den Weg aus der Ausweglosigkeit. So handelt es sich im Neuen Testament vor allem immer um ein doppeltes Aufdecken, um eine zweifache Offenbarung, die Offenbarung des Menschen vor dem richtenden Gott in seiner Schuld und die Offenbarung Gottes als des gnädigen, heilenden, rettenden Heilandes. Das Aufdeckende in der Bibel hat nicht nur das Ziel in sich selbst, den Schuldigen zu entlarven oder zu richten. Es hat sein Ziel in der Hilfe, der Rettung und Heilung des in seiner Schuld und Hilflosigkeit aufgedeckten Menschen durch den Offenbarer Gottes, den Messias oder Heiland. Das Zeichen dafür ist das Kreuz Jesu Christi, das immer beides zugleich ist: Zeichen unserer Schuld und unserer Rettung.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar, erscheinen alle zwei Monate. Einzelheft DM 2.—. Mitglieder der Gesellschaft der Freunde zahlen für den ganzen Jahrgang DM 10.— (Studenten und Schüler DM 6.—). Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar; PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.